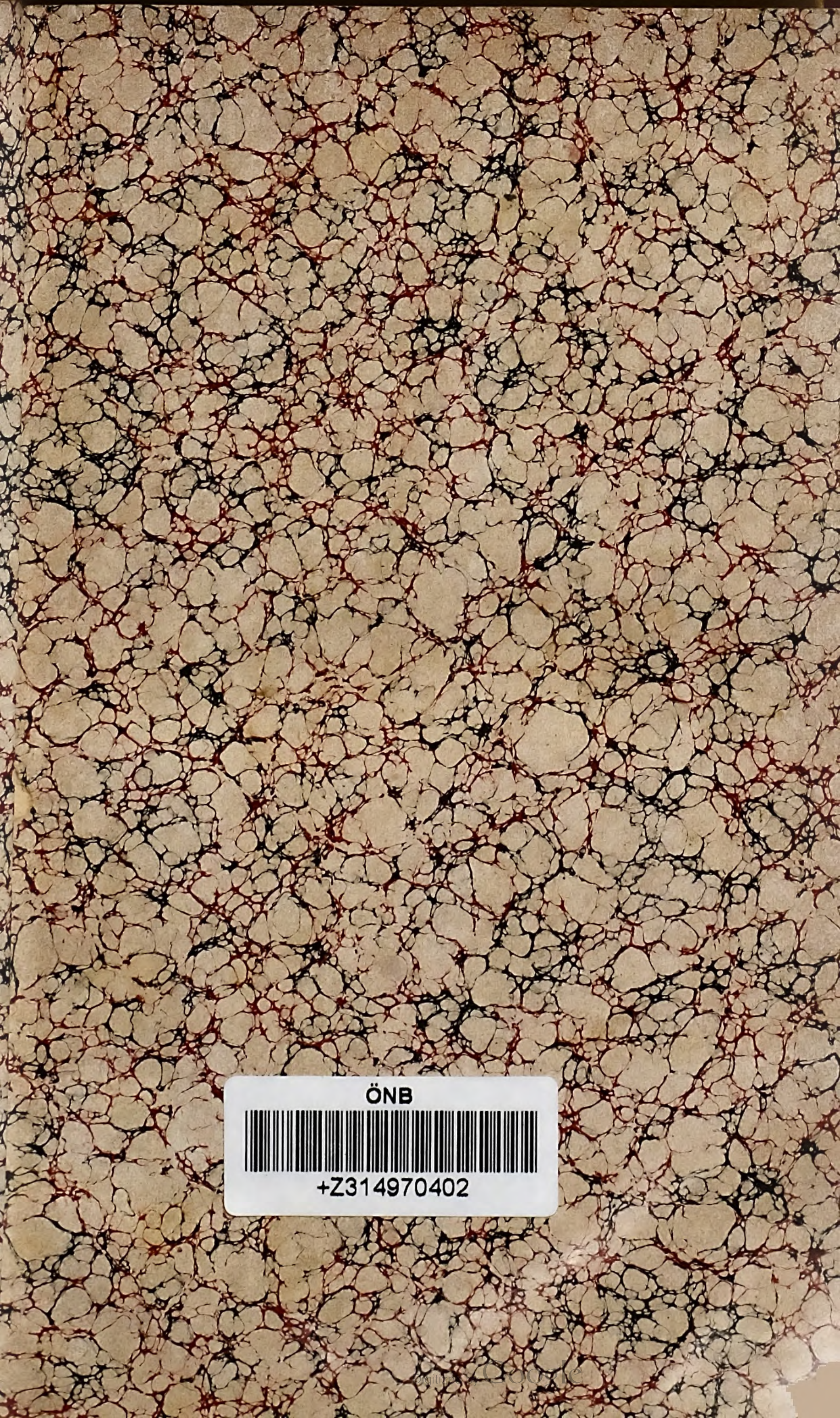






Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Neunter Jahrgang.

Mit dem Generalregister aller früheren Jahrgänge.

1885.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1885.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.



Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Abhandlungen.

Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem heil. Thomas von Aquin.

Von Jul. Müllendorff S. J.

I. Artikel.

Das erste und wesentlichste Element des vor Gott verdienstlichen Werkes ist die Hinordnung oder Richtung desselben auf Gott. Das Werk muß für Gott, zu Gottes Ehre geschehen, wenn Gott es belohnen soll.[1]) Gewiß ist auch, daß diese Hinordnung der Werke zugleich eine Pflicht und Schuldigkeit sei, die jedes vernünftige Geschöpf zu erfüllen hat.[2]) Es frägt sich aber, wie die Hinordnung der Werke auf Gott, die zur Verdienstlichkeit derselben erforderlich ist, aufgefaßt werden muß. Ist es dieselbe, zu deren Erfüllung wir verpflichtet sind, oder gehört zu jener etwas mehr als zu dieser? Um diese Frage zu lösen, wollen wir hier, an den heiligen Thomas uns haltend, untersuchen, worin die Verpflichtung besteht, die uns obliegt, alle

[1]) Actus habet rationem meriti vel demeriti secundum quod ordinatur ad alterum (Thom. 1. 2. q. 21. a. 4.). — Meremur aliquid a Deo, inquantum propter ejus gloriam operamur (ib. q. 114. a. 1. ad 2.).

[2]) Est debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur — totum quod homo est et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum (ib. q. 21. a. 4. in c. et ad 3.).

Werke auf Gott zu beziehen. Die von den Theologen oft, selbst in eigenen Werken weitläufig behandelte Frage über diese Verpflichtung oder, wie wir uns auszudrücken pflegen, über die „gute Meinung“, mit welcher wir alle Werke verrichten sollen,[1]) ist so wichtig, daß man sich nie zu viel damit befassen kann.

1. Wir dürfen uns darauf beschränken, den Sinn der Lehre des heil. Thomas über diese Verpflichtung zu eruiren. Zu einem solchen Verfahren würde uns schon allein die Autorität berechtigen, welche der englische Lehrer in Fragen, die zu den Grundprincipien der Moral gehören, in so ganz besonderer Weise genießt, daß der heil. Alphonsus gerade bei Behandlung dieser Fragen den Ausspruch gethan hat: „Non recedendum puto a sana Doctoris Angelici doctrina, ubi haberi potest; ipso enim duce in robus theologicis inoffenso pede ambulatur“ — eine Autorität, der in jedem Jahrhunderte das Oberhaupt der Kirche und in dem unsrigen noch eindringlicher der glorreich regierende Leo XIII. Zeugniß abgelegt hat. In dieser Frage war aber zudem die Lehre des heil. Thomas, richtig aufgefaßt, nach dem Zeugnisse des Cardinals de Aguirre (1690) „sententia communis apud omnes fere Scholasticos et theologos cujuslibet instituti (exceptis Nov-Augustinianis)“; von jeher wurde bei Besprechung derselben an den heil. Thomas appellirt, selbst von den vom Jansenismus angesteckten belgischen Theologen des 17. Jahrhunderts, wie sehr diese auch sonst die Scholastiker verunglimpften und die Lehre des heil. Thomas wissentlich oder unwissentlich verdrehten.[2]) Es kommt also Alles darauf an, daß wir den richtigen Sinn seiner Lehre erfassen, und wenn es sich ergibt, daß er nur von einer Verpflichtung redet, an deren Bestehen Niemand zweifelt, so versteht es sich von selbst, daß die allgemeinen, das Gewissen regelnden Grundsätze uns berechtigen, jede weitere Verpflichtung, die dem heil. Thomas, wir dürfen sagen, der katholischen

---

[1]) Da die Meinung, wo es sich um praktische Dinge handelt, soviel als Absicht oder Richtung auf ein Ziel bedeutet, so scheint uns der Sprachgebrauch gerechtfertigt, gemäß dem der Akt oder die Thätigkeit, wodurch wir Alles auf Gott als auf das letzte Ziel beziehen, in eminentem Sinne die gute Meinung genannt wird.

[2]) Belegstücke hiezu s. bei de Aguirre Theol. S Ans. t. III. disp. 130 n. 16–18.

Kirche, in einer so wichtigen Sache nicht zu Kenntniß gekommen ist, und für die kein klarer Beweis vorliegt, zu leugnen.

Der heil. Thomas hat zwar die Hinordnung der Werke auf Gott nirgends zum Gegenstande einer eigenen Abhandlung gemacht; er bespricht sie aber anläßlich der Fragen über die indifferenten Handlungen, die läßliche Sünde, die Liebe &c. an so vielen Stellen in der Summa theologica, den Commentaren zu den Sentenzen des Lombardus, den Quaestiones disputatae, namentlich de caritate, de malo und de veritate, und den Lectionen zu den Briefen des heil. Paulus, daß wir versichert sein dürfen, seine Ansicht darüber klar und vollständig ausgedrückt zu finden.

Der heil. Paulus ermahnt die Gläubigen, ihre Werke ohne Ausnahme auf Gott zu beziehen. Er schreibt I. Cor. 10, 31: „Ob ihr nun esset, ob ihr trinket, oder ob ihr etwas Anderes thuet, Alles thuet zur Ehre Gottes"; und Coloss. 3, 17: „Alles, was immer ihr thuet im Worte oder im Werke, (thuet) Alles im Namen des Herrn Jesus, danksagend Gott und dem Vater durch Ihn." Schon unter den Scholastikern, zur Zeit des heil. Thomas selbst, war es ein Gegenstand der Controverse, ob diese Worte des Apostels ein Gebot oder blos einen Rath angeben. Thomas besteht beständig und zwar energisch darauf, daß sie ein Gebot enthalten. Im Commentare zu dem Colosserbriefe weist er die Ansicht, als gäbe der Apostel nur einen Rath, einfach als unwahr zurück. An fast unzähligen Stellen (z. B. 2. 2. q. 69. a. 1; q. 83. a. 14; q. 89. a. 4. De carit. u. in ll. Sent.) wiederholt er, daß es ein Gebot sei, alle seine Werke, nach den Worten des Apostels, auf Gott zu beziehen. Eine vollständige Erklärung hiezu gibt er aber In l. 2. Sent. dist. 40. a. 5. ad 7. Er stellt daselbst die verschiedenen Auslegungen, welche von dem Worte „Thuet Alles zur Ehre Gottes" gegeben werden können, zusammen und sieht davon ab, welche von diesen Auslegungen oder ob mehrere oder alle zugleich zu den Worten des Apostels passen; er bleibt also dabei, daß der Apostel wenigstens auch ein Gebot ausgedrückt hat. Das Gebot, die Werke auf Gott zu richten, ist, wie er weiter entwickelt, ein negatives und ein affirmatives; als negatives Gebot schließt es jede schwere und jede läßliche Sünde aus, da diese nicht auf Gott bezogen werden können. Als affirmatives Gebot fordert es, daß die Hinordnung auf Gott durch

einen eigenen Akt wirklich stattfinde, und daß diese Hinordnung, wenn auch nicht aktuell, so doch virtuell mit einer jeden unserer Handlungen verbunden sei.

Es entsteht nun die Frage, was der heil. Lehrer unter dieser virtuellen Verbindung aller Handlungen mit dem Akte der Hinordnung auf Gott versteht. Er fügt zwar hier zur Erkärung die Worte hinzu: „secundum quod virtus primae ordinationis manet etc.“; es bleibt aber auch hier zweifelhaft, ob er unter der virtus primae ordinationis einen physisch wirklichen Einfluß des früheren Aktes der Hinordnung auf jedes einzelne Werk oder eine bloße Unterordnung unter diesen Akt versteht, die wohl auch ohne jenen Einfluß zu Stande kommen könnte. Wir wollen daher auch noch andere Stellen zu Rathe ziehen, um die Erklärung dieses affirmativen Gebotes zu finden, und vor Allem zu erfahren suchen, welcher Tugend er die Erfüllung dieses Gebotes beilegt.

Aus unzähligen Stellen geht klar hervor, daß es die Tugend der Liebe ist, die dieses Gebot erfüllt. Als Belege hiezu mögen hier solche Stellen folgen, welche auch den Grund der Sache angeben.

Alle Dinge, sagt er (in 2. dist. 38. q. 1. a. 1. in c.), haben einen Endzweck, wie ein Urprincip, und sind gut, insofern sie sich auf ihren Zweck beziehen. Da aber Eines auf das Andere, als Mittel zum Zweck, gerichtet wird und die verschiedenen Dinge ihre eigenthümlichen Zwecke haben, so giebt es eine Verschiedenheit der Güte, die von der Verschiedenheit der Ordnung abhängt, in welcher eines auf das andere bezogen wird. Die höchste Güte, deren die Dinge fähig sind, wird aber dadurch hergestellt, daß alle vermittels des ihnen eigenthümlichen Zweckes auf den gemeinschaftlichen Endzweck hingeordnet werden. So haben auch die einzelnen Willensakte oder Handlungen ihren eigenthümlichen, nächsten Zweck, müssen aber doch auf den letzten Zweck aller Dinge, welcher Gott ist (vgl. 1. 2. q. 1. a. 7.), bezogen werden. Ihren nächsten Zweck dürfen sie also nur in solcher Weise verfolgen, daß die Unterordnung unter das letzte Ziel eingehalten werde. Somit hängt die jedem Akte eigenthümliche Güte von der dabei einzuhaltenden Richtung auf das letzte Ziel ab.

Die Tugend, welche den Menschen auf sein letztes Ziel richtet, ist nun aber die Liebe, da es ihr eigen ist, den Menschen

mit Gott zu vereinigen.[1]) Ihr Akt ist formell die Theilnahme des Willens an dem letzten Ziele gemäß der ihm angebornen oder auch durch übernatürliche Erhöhung hinzugefügten Fähigkeit. Die Liebe ist darum auch subjectiv das letzte Ziel alles guten Wollens (in 2. l. c. a. 1. et 2. in c.); denn da alles gute Wollen in einem und demselben höchsten (objectiven) Ziele, welches Gott ist, zusammentreffen muß, so muß die Liebe alles gute Wollen ohne Ausnahme auf ihr eigenes Ziel richten, so daß alle particulären Zwecke dem letzten und höchsten untergeordnet sind (1. 2. q. 1. a. 7. — In 2. dist. 41. q. 1. a. 1.). Und weil die Liebe die Akte aller andern Tugenden auf ihr eigenes, das letzte Ziel richtet, so wird sie auch die Form aller andern Tugenden genannt und in demselben Sinne von Christus dem Herrn als größtes Gebot, von Paulus (I. Tim. 1.) als finis praecepti bezeichnet. Sie schließt darum in einem wahren Sinne alle Gebote in sich.[2])

So kommt der heil. Thomas zum Schlusse, dem er an verschiedenen Stellen Ausdruck verleiht, daß jeder Akt vollkommner Liebe auch ein Ordnen seiner selbst auf Gott ist, eine Erweckung der Meinung, wodurch der Mensch sich und seine Werke auf Gott bezieht. Lieben und sich auf Gott beziehen ist ihm Eines und dasselbe; die Frage nach der Verpflichtung ist für Beides dieselbe. „Si quaeratur, quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere,

---

[1]) „Virtus ordinatur ad bonum . . . Bonum autem principaliter est finis; nam ea quae sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem . . est Dei fruitio, .. et ad hoc ordinatur homo per caritatem.“ 2. 2. q. 33. a. 7. in c. „Manifestum est autem secundum praedicta, quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem, et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum.“ Ib. a. 8. in c. u. an and. Stellen, welche wir später anführen werden.

[2]) „Finis spiritualis vitae est, ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam. Unde et Apostolus dicit: Finis praecepti est caritas etc . . . In quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud, et ideo maximum praeceptum est de caritate, ut dicitur Matth. 22.“ 2. 2. q. 44. a. 1. in c. cf. ad 3.

quando oporteat habitum caritatis exire in actum: quia quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi.“ In 2. dist. 40. a. 5. ad 6.[1])

Wenn es nun feststeht, daß Thomas die Hinordnung der Werke auf Gott der Liebe als eigenes Werk zuschreibt und daß aus der Liebe die „virtus primae intentionis“ hervorgehen muß, die in allen Werken fortdauert, so werden wir dem Verständnisse dieser fraglichen Fortdauer näher kommen, wenn wir uns bei ihm erkundigen, auf welche Weise die Liebe jene Hinordnung in jenen Akten, welche nicht formelle Akte der Liebe sind, vollführt. Hieher gehört vor Allem die für unsere Untersuchung höchst wichtige Stelle der theologischen Summa 1. 2. q. 100. a. 10., wo er sich die Frage stellt, ob man die Gebote Gottes aus dem Motive der Liebe erfüllen müsse. Er antwortet, der Akt der Liebe an sich betrachtet, sei zwar Gegenstand eines speciellen Gebotes, inwiefern er aber Modus der andern Tugendakte ist, d. h. inwiefern die Akte der andern Tugenden auf ihn, als den finis praecepti, gerichtet sind und ihm ihren formellen Modus entlehnen, falle die Liebe nicht unter jedes specielle Gebot. Das Beispiel, womit er diese Antwort weiter erklärt, beweist, daß der Modus, um den es sich hier handelt, eben dasjenige ist, was die Liebe in jedes gute Werk hineinlegen muß, damit es auf Gott gerichtet sei. Wir sind z. B., sagt er, kraft des vierten Gebotes nicht verpflichtet, Vater und Mutter zu ehren aus Liebe zu Gott, sondern nur, sie zu ehren; daher denn jenes Gebot auch von demjenigen erfüllt werden kann, der die Liebe nicht hat; die Uebertretung des Gebotes der Liebe macht ihn nicht auch zum Uebertreter des vierten oder sonst eines Gebotes. Und doch, fügt er hinzu, sind wir verpflichtet, Vater und Mutter zu ehren aus Liebe zu Gott, nicht kraft des vierten Gebotes, wie schon gesagt, sondern kraft des Gebotes der Liebe, zu dem es gehört, daß

[1]) Zu dieser Stelle sagt de Rubeis De car. cap. 50. n. 2: „Colligitur, unum idemque esse relationis operum praeceptum atque praeceptum caritatis: und cap. 49. n. 6: „Colligitur . . hanc (relationem) sine dubio perfici eo tempore quo praecepta Dei dilectio instat ac impletur.“

Alles auf Gott bezogen werde.[1]) Daraus folgt, daß Thomas das Gebot, alle Werke auf Gott zu beziehen, das er mit dem Gebote der Liebe identificirt, als ein Gebot ganz eigenthümlicher Art auffaßt. Es ist ein affirmatives Gebot, das sich auf alle Werke, auf die Erfüllung jedes andern Gebotes erstreckt, und doch — verpflichtet es nicht für jeden Augenblick. Bei jedem Werke, welches geschieht, muß auch dieses Gebot erfüllt werden, und es wird doch, selbst wenn ein Werk ohne Erfüllung desselben geschieht, nicht immer übertreten: „et ita potest contingere, quod aliquis ... non tunc transgrediatur praeceptum de observatione modi caritatis.“ Es wäre hier ein offenbarer Widerspruch vorhanden, wenn der heil. Lehrer das Gebot der Liebe, „zu dem es gehört, Alles auf Gott zu beziehen,“ nicht in ganz eigenthümlicher Weise auffaßte, in solchem Sinne nämlich, daß in gewissen Werken die Erfüllung desselben stattfindet, wenn nur gewisse Vorbedingungen vorhanden sind, auch wenn nichts eigens zu dieser Erfüllung geschieht. Nur in dieser Voraussetzung läßt es sich erklären, daß auch dann der Mangel dieser Erfüllung, in Folge der Ermangelung jener Vorbedingungen, keine eigene Uebertretung ausmacht. Es ist mit andern Worten keine andere Auffassung annehmbar, als diese: Wenn der Mensch sich durch den Akt der Liebe auf Gott gerichtet hat, so ist auch jede Erfüllung irgend eines Gebotes, jeder Tugendakt, so lange jener Akt der Hinordnung auf Gott nicht aufgehoben wird, von selbst auf dasselbe letzte Ziel, welches Gott ist, gerichtet und wird das Gebot der Liebe, von dem hier die Rede ist, auch in diesem Akte ohne Weiteres erfüllt. Hat dagegen der Mensch den Akt der Liebe nicht erweckt, wodurch er

[1]) „Sub praecepto caritatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum; et ideo praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex caritate honorare, non ex vi hujus praecepti, quod est: Honora parentes, sed ex vi hujus praecepti: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et cum ista sint duo praecepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quod aliquis implens praeceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur praeceptum de omissione (al. observatione) modi caritatis (L. c. ad 2. Vgl. De malo q. 2. a. 5. ad 7.)

sich auf Gott richtet, so ist auch der Tugendakt, wodurch irgend ein Gebot erfüllt oder etwas Gutes geübt wird, nicht auf Gott gerichtet, ohne daß jedoch diese Unterlassung die Uebertretung eines eigentlichen Gebotes oder eine Sünde ausmache. So ist denn das Gebot der Liebe einigermaßen in einem zweifachen Sinne oder als ein zweifaches Gebot zu verstehen, welches Thomas an dieser Stelle genau unterscheidet und mit den Ausdrücken praeceptum caritatis und praeceptum quod est de actu caritatis bezeichnet. Letzteres ist das Gebot im eigentlichen Sinne, das specielle Gebot der Liebe, durch dessen Erfüllung der ganze Mensch auf Gott gerichtet wird. Ersteres ist, so weit es sich von diesem unterscheidet und mehr umfaßt, als dieses, ein Gebot im weiteren, uneigentlichen Sinne, das allgemeine Gebot der Liebe, das alle Werke umfaßt und durch dessen Unterlassung doch nicht bei jedem Werke gesündigt wird.

Im uneigentlichen Sinne wird das praeceptum caritatis ein Gebot genannt, inwiefern es durch das von dem einmal erweckten Akte der Liebe hervorgebrachte Verhältniß (in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung den habitus caritatis) erfüllt wird, während ein eigentliches Gebot, dessen Uebertretung eine Sünde ist, sich immer auf einen Akt bezieht (2. 2. q. 31. a. 4. ad 1; q. 44. a. 2. ad 1. De car. a. 3. u. a. cf. 1. 2. q. 55. a. 1. ad 3.). Ein Gebot wird es aber dennoch genannt, weil es das praeceptum de actu caritatis auch in sich begreift: „Praeceptum caritatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum.“

Wenn es nämlich überhaupt Sache der Liebe ist, die Werke auf Gott hinzuordnen, so versteht es sich von selbst, daß dies vor Allem durch den Akt der Liebe selbst geschehen muß. Ein virtuelles oder habituelles Hinordnen der Werke auf Gott, wie immer diese Ausdrücke auch zu verstehen sein mögen, wird daher auf den vorausgegangenen Akt der Liebe Bezug nehmen müssen, wie ja von einem virtuellen oder habituellen Fortdauern des Aktes überhaupt keine Rede sein kann, wenn der Akt selbst nicht vorausgegangen ist.

In der übernatürlichen Ordnung kann allerdings auch von einer habituellen Relation, die von jedem früher erweckten Akte der Liebe absieht, in uneigentlichem Sinne die Rede sein. Die übernatürliche Liebe wird nämlich in der gegenwärtigen Heilsöconomie, auch ohne den Akt der Liebe, durch das Sakrament der Taufe oder der Buße eingegossen; der

Empfänger des Sacramentes tritt kraft des ihm eingegossenen Habitus in dasselbe Verhältniß der Vereinigung mit Gott, in welches er durch den mit der wirkenden Gnade erweckten Akt der Liebe sich versetzt hätte, und er kann übernatürliche Werke verrichten. Wenn nun der durch die eingegossene Liebe Gerechtfertigte, bevor er einen Akt der Liebe erweckt, irgend ein gutes Werk verrichtet, so kann es sein, daß die eingegossene Liebe in Betreff der Relation und der Verdienstlichkeit des Werkes dasjenige ersetzt, was der Akt der Liebe in dieser Hinsicht für ihn wäre. Wenn es nämlich, wie wir sehen werden, nach der Lehre des heil. Thomas und der meisten Theologen für die Hinordnung eines Werkes auf Gott und dessen Verdienstlichkeit nicht erforderlich ist, daß der früher erweckte Akt der Liebe als solcher einen Einfluß auf das Werk ausübe oder ihm als Beweggrund diene; wenn mit andern Worten das gute Werk dem Akte der Liebe keinerlei moralischen Werth zu entlehnen braucht: so ist nicht einzusehen, warum ein Werk, dem sonst nichts fehlt, um auf Gott gerichtet zu sein, als daß der Akt der Liebe ihm nicht vorausgegangen ist, nicht auch auf Gott gerichtet sein sollte, falls der Handelnde sich durchaus in demselben Verhältnisse zu Gott befindet, in welches er durch den Akt der Liebe getreten wäre. Das Werk ist, gerade wie in dem Falle, wo der Akt vorausgegangen ist, kraft der ihm innewohnenden Güte, die den Handelnden mit dem Urgrunde aller Güte verbindet, auf Gott gerichtet, jedoch nicht in demselben eigentlichen Sinne, wie in diesem Falle; denn einerseits bezieht sich das Werk als solches nicht auf den höchsten Zweck, sondern auf einen nächsten, und ist nicht formell auf Gott gerichtet, weil es Gott nicht zu seinem Gegenstande hat; andererseits hat das Hinordnen auf Gott, welches im eigentlichen Sinne eine Thätigkeit der Seele ist, in diesem Subjekte noch nicht stattgefunden, und kann sich daher auch die übrige Thätigkeit ihr nicht als integrirender Theil anschließen. In der bloß natürlichen Ordnung könnte man daher auch, wie mir scheint, gewiß nicht sagen, daß ein gutes Werk vor dem Akte der Liebe auf Gott bezogen sei, falls man Referibilität von Relation unterscheiden will; denn es erreicht das höchste Ziel nicht und bildet nicht jene Vereinigung, der die Seligkeit als Lohn entspricht. In der übernatürlichen Ordnung dagegen, wo mit der Liebe sozusagen die habituelle Relation eingegossen, d. h. die Vereinigung gebildet wird, welche der übernatürliche Akt der Liebe hervorbringt, läßt sich mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Werk in diesem Sinne auf Gott bezogen und verdienstlich sei.

Die Lösung dieser Frage ist aber eine Nebensache von praktisch sehr geringer Bedeutung. Wenn es einmal ausgemacht ist, daß die Relation das Werk der Liebe ist, so gipfelt sie in dem Akte der Liebe, wird nur durch diesen Akt vollbracht und formell ausgeführt. Ob und wie dieser Akt in einem Ausnahmsfalle ersetzt werden könne, kommt ebensowenig in Berücksichtigung, als daß die ganze Relation ersetzt werden kann durch das Sakrament der Taufe in denjenigen, die nicht zum Vernunftgebrauche

gekommen sind und selig werden können, ohne Werke auf Gott zu beziehen. Die Verpflichtung des Gebotes der Relation und der Liebe in Betreff seines höchsten Aktes tritt übrigens an den durch die Taufe oder die Buße mit unvollkommener Reue Gerechtfertigten in den Anfängen seines geistlichen Lebens heran; denn die eingegossene Liebe kann ihn von dieser Verpflichtung nicht entheben; sie verlangt vielmehr, daß er im Werke und durch den Gebrauch seiner Kräfte dasjenige ausdrücke und entwickle, was ihm als Habitus innewohnt.

Es scheint mir daher kein Grund vorhanden zu sein, die Sentenz, welche die von Suarez genannte objektive Relation verlangt, als der Hauptsache nach verschieden anzusehen von jener, die sich mit der habituellen in einem gewissen Sinne begnügt. Um jene Nebenfrage zu besprechen, hat Suarez allerdings diese zwei Ausdrücke, die objective und die habituelle Relation, unterschieden, von denen die erstere den vorausgehenden Akt der Liebe erfordert, die andere nicht; einen wesentlichen Unterschied zweier Sentenzen konnte und wollte er aber damit nicht aufstellen. Beide leugnen, daß die guten Werke, um auf Gott bezogen zu werden, aus dem Einflusse des Aktes der Liebe oder irgend einer andern Tugend hervorgehen müssen, und unterscheiden sich hiedurch wesentlich erstens von der Sentenz der relatio virtualis, die den Einfluß oder Beweggrund der Liebe, zweitens von der Sentenz der relatio innata oder connaturalis (von Suarez so benannt, wie auch von ihm geschaffen und vertheidigt), die den Einfluß oder Beweggrund irgend einer specifisch übernatürlichen Tugend bei allen Werken erfordert. Die Sentenz der habituellen Relation stellt eben so wenig als die der objectiven in Abrede, daß der Akt der Liebe den Gipfelpunkt und das wesentliche Element der Relation ausmacht, insofern sie durch das Subject ausgeführt werden soll. Wenn diese Sentenzen also auch in Bezug auf die Werke in jenem problematischen Uebergangs- und Ausnahmezustande, von dem wir geredet haben, auseinander gehen, so stimmen sie doch in der Hauptsache überein. Dies scheint mir auch der Grund zu sein, warum der heil. Thomas jene Nebenfrage nirgends berücksichtiget hat.

Nach dem heil. Thomas fällt, wie gesagt, das Gebot, seine Werke auf Gott zu beziehen, mit dem Gebote der vollkommenen Liebe zusammen. In wiefern es einen speciellen Akt oder dessen Einfluß und Beweggrund erfordert, wird es durch den Akt der Liebe erfüllt, wie und wann immer er erweckt oder wirksam gemacht werden soll. In wiefern es sich aber auf jedes menschliche Werk, jede Erfüllung irgend eines andern Gebotes, jeden andern Tugendakt erstreckt, ist es ein eigenthümliches, sowohl negatives als affirmatives Gebot, das von der Liebe benannt wird, weil dessen Erfüllung gleichfalls in einem gewissen Sinne der Liebe zuzuschreiben und Werk der Liebe ist.

Obgleich diese Sätze fast mit eben denselben Worten in den angeführten Texten zu lesen sind, glaubte doch der wegen seiner durchweg strengern Ansichten bekannte Theologe Peter Collet, der Fortsetzer der Werke Tournely's, auf den heil. Thomas wiederholt sich berufend, behaupten zu können, die Relation der Werke auf Gott, von der im Paulinischen Präcept die Rede ist, müsse nicht aus der Liebe hervorgehen. Er war nämlich der Meinung, das Gebot der Relation, das der heil. Thomas auf alle Werke ausdehnt, verlange, daß die Tugend, die es erfüllt, einen Einfluß auf alle Werke ausübe, ohne welchen die Werke nicht nur nicht auf Gott gerichtet, sondern nicht einmal gut wären. In diesem Sinne stellt er zuerst für den Satz, daß es keine indifferente Handlungen in individuo gibt, folgenden an sich nicht unrichtigen Beweis auf (De act. hum. cap. 6. Ed. Ven. 1746 pag. 85): „Si teneatur homo omnes actus suos ad Deum referre, jam certum est non dari actus indifferentes, quia boni erunt, qui ad hunc finem referentur, mali vero qui non referentur: atqui tenetur homo actus“ etc. Nach seiner Auffassung aber hängt die moralische Güte jedes Werkes davon ab, daß es aus dem Einflusse jener Tugend, welche formell sich auf Gott richtet, hervorgehe. Da er aber einsah, daß es nicht möglich sei, den jansenistischen Irrthümern, die er bekämpfte, zu entgehen und namentlich jener vom heil. Thomas schon widerlegten Folgerung, daß alle Werke der Ungläubigen und Sünder nur Sünden seien, auszuweichen, wenn das Gebot der Relation, so aufgefaßt, durch die Liebe erfüllt werden müsse, so fügte er den an sich nicht schwer zu beweisenden Satz hinzu: „Ut actio sit ex omni parte bona, necesse non est, ut ad Deum propter se dilectum referatur seu ut fiat ex motivo caritatis saltem initialis stricte sumptae.“ Es ergab sich hieraus für ihn der Schluß, daß die Aufgabe, die Werke auf Gott zu beziehen, auch von einer oder mehreren anderen Tugenden erfüllt werden könne — eine Ansicht, die milder zu sein scheint, als die des hl. Thomas — da die Werke auch aus unvollkommneren Motiven, die auch Sünder haben können, z. B. dem der Hoffnung, auf Gott als letztes Ziel bezogen werden können [1]). Der Liebe

[1]) „Monere volo, sagt er (pag. 89), haec duo, quae aliquibus synonyma videntur (!), operari propter Deum propter se dilectum, et operari

muß die Arbeit abgenommen, die Sentenz des heil. Thomas in ihrem Fundamentalprincip, in jenem Theile, wo keine Mißdeutung möglich ist, verlassen werden, wenn nur dies Eine beibehalten wird, daß die Relation, die sich auf alle Werke erstreckt, die virtuelle, wie sie Thomas nennt, ein Motiv jener Tugend verlangt, der sie zuzuschreiben ist! Auf diesem Wege war ihm der in mancher Hinsicht ausgezeichnete Theologe Sylvius vorausgegangen. Da dieser sich bemüht hat, die Uebereinstimmung dieser Sentenz mit der des heil. Thomas nachzuweisen, so müssen wir auf dessen Argumente, die Collet auch zu den seinigen gemacht hat, näher eingehen.

„Das Gebot der Liebe," sagt Sylvius,[1]) „ist nicht universell, da es als ein affirmatives Gebot nicht für jeden Augenblick (pro semper) verpflichtet; das Gebot der Relation dagegen ist zwar auch ein affirmatives, erstreckt sich aber auf alle Handlungen und verpflichtet daher, wann immer wir mit Ueberlegung handeln. Also sind diese zwei Gebote verschieden. Thomas sagt zwar: Das Gebot der Liebe erheische, daß Alles auf Gott bezogen werde; er will aber damit nur sagen, daß man das Gebot der Liebe nicht erfüllen könne, wenn man nicht auch Alles auf Gott bezieht; nicht aber umgekehrt, daß man nicht Alles auf Gott beziehen könne, wenn man nicht immer dabei das Gebot der Liebe erfülle;[2]) denn auch in anderer Weise als durch die Liebe können die Werke auf Gott bezogen werden, nämlich, indem man das Gute thut, um Gott, wie wir ihn im Glauben erkennen, zu verehren, oder weil das Werk Gott angenehm, dem christlichen Glauben entsprechend, dem Christen angemessen ist u. dgl., und von dieser Beziehung der Werke auf Gott scheinen die Worte des Apostels verstanden werden zu müssen, wenn wir sie als ein Gebot auffassen. Will man dagegen diese Worte von jener Hinordnung auf Gott verstehen,

---

propter Deum tanquam ultimum finem, mihi omnino distincta videri: actus enim spei Deum attingit ut ultimum finem, nec tamen tendit in eum propter se, id est absolutam ejus bonitatem"

[1]) Comment. in 1. 2. q. 100. a. 10. Ed. Duac. pag. 664 sq. Der Kürze wegen citiren wir dem Inhalte nach.

[2]) „Quamvis enim ita sit, in quantum istud praeceptum dilectionis impleri non potest ab aliquo, nisi etiam omnia sua in Deum referat, non tamen e converso dicit aut significat (S. Thomas), quod nullo modo possit quispiam omnia sua referre in Deum, nisi etiam impleat praeceptum dilectionis." Ibid.

die aus der vollkommenen Liebe hervorgeht, so müßte man zugeben, daß sie nicht ein Gebot, sondern nur einen Rath ausdrücken."

Hierauf ist Folgendes zu erwidern: Es wird von Niemand in Abrede gestellt, daß auch aus Motiven des Glaubens, der Hoffnung, der Religion, des Gehorsams ꝛc. die Werke, selbst alle Werke, in einem gewissen Sinne auf Gott bezogen werden können. Dem heil. Thomas war dieses nicht unbekannt. Aber daß immer eines oder das andere dieser vom Objekte der Handlungen verschiedenen Motive den Handlungen zu Grunde liegen müsse, damit sie gut oder auf Gott gerichtet seien, das war, so viel ich weiß, bis dahin unerhört, und keine Spur davon ist beim heil. Thomas zu finden. Mit Recht bezeichnet daher de Rubeis diese Ansicht des Sylvius als eine „opinio singularis et a mente S. Thomae prorsus aliena" (de car. cap. 50. n. 1. et 2.). Wie aus den angeführten und fast allen noch anzuführenden Stellen des heil. Thomas hervorgeht, versteht er unter der Hinordnung auf Gott die relatio κατ' ἐξοχὴν, die Beziehung des Menschen und seiner Werke auf das höchste Ziel in der vollkommensten Weise, wie es geschehen kann und soll, nämlich durch die vollkommene Liebe. Jene Ansicht wäre bei einem solchen Theologen unerklärlich, wenn wir nicht wüßten, daß die relatio virtualis des heil. Thomas, falsch von den Jansenisten erklärt, ihm wie ein Phantom vorschwebte, von dem er sich zu befreien suchte. Das Schreckbild verschwindet, wenn wir mit Thomas das praeceptum de actu caritatis von dem praeceptum caritatis unterscheiden. Ersteres betrifft den Akt der Liebe und den Einfluß, den er zur gehörigen Zeit auszuüben hat, aber es erstreckt sich nicht, wie Sylvius voraussetzt, auf alle guten Werke ohne Ausnahme, es ist von dem Gebote der Relation verschieden und nicht universell wie dieses. Letzteres nur ist mit dem Gebote der Relation identisch, aber, wie wir bald nachweisen werden, erheischt es nach Thomas nicht bei jedem Akte irgend welche Erfüllung durch die Liebe oder durch irgend eine andere Tugend, sondern nur den Akt jener Tugend, welche das gute Werk formell hervorbringt. Ist dieses bewiesen, dann wird in Betreff der Universalität oder Ausdehnung kein Unterschied zwischen diesen zwei Geboten, wie Thomas sie auffaßt, bestehen. Es handelt sich darum, die Erklärung des universellen praeceptum caritatis beim heil. Thomas

zu suchen, wie er es in eigenthümlicher und geistreicher Weise auffaßt. Stellt es sich heraus, daß nach Thomas dieses praeceptum caritatis keine von dem jedesmaligen guten Werke verschiedene Verpflichtung auferlegt, dann wird es uns leicht sein, dasselbe mit dem Gebote der Relation zu identificiren, ohne diesem eine Auslegung zu geben, von der die ganze Vorzeit nichts wußte. Scheint andererseits der heil. Lehrer das Gebot der Relation von dem praeceptum de actu caritatis zu verstehen, so wissen wir ja auch, daß dieses in dem praeceptum caritatis enthalten ist, daß also Thomas auch ein Gebot der Relation im engern Sinne kennt, welches sich auf dasjenige bezieht, was außer dem jedesmaligen guten Werke specielle Verpflichtung ist; dieses ist mit dem praeceptum de actu caritatis identisch, und gleichwie Thomas von dem Gebote der Relation im weitern Sinne sagt, daß es sich auf alle Werke ohne Ausnahme erstreckt, so sagt er von diesem, daß es nicht für jeden Augenblick verpflichte (1. 2. q. 88. a. 1. ad 2., ferner in 2. dist. 41. q. 1. a. 2. ad 4. De malo q. 7. a. 1. ad 9.).

Thomas spricht überall, wo er das Gebot der Relation erklärt, von dem Gebote der Liebe; ihm ist das „facere omnia in gloriam Dei" und das „facere omnia ex caritate" Eines und Dasselbe (2. 2. q. 83. a. 14. in c.); fragen nach der Verpflichtung des Gebotes der Relation ist ihm dasselbe als fragen nach der Verpflichtung des Aktes der Liebe. Die Hinordnung auf Gott ist bei Thomas das Höchste, was es für den Menschen gibt, es ist die Beziehung seiner selbst und seiner Handlungen auf das letzte Ziel in der vollkommensten Weise wie es erreicht werden kann und soll, die Erfüllung der Bestimmung, nach welcher der Mensch für Gott und Gottes Ehre geschaffen ist. Das geschieht nicht durch Glaube und Hoffnung (2. 2. q. 23. a. 6. in c.). Der Glaube ordnet, befiehlt, richtet zwar auch auf Gott, und zwar in vollkommener Weise, aber nicht ohne die vollkommene Liebe. Es geschieht nicht durch die Tugend der Religion, da diese nicht Gott als letztes Ziel, sondern die Verehrung Gottes zum Gegenstand hat, weshalb sie auch keine theologische Tugend ist (2. 2. q. 81. a. 5.). Es können zwar die Akte aller Tugenden zu Akten der Gottesverehrung gemacht werden. Ihre Hinordnung auf Gottes Verherrlichung muß aber durch eigene Akte der Tugend der Gottes-

verehrung bewerkstelligt werden, kraft deren die andern Tugendakte aus dem Motive der Gottesverehrung hervorgehen, oder es müssen durch Erhebung der handelnden Person in einen vollkommnern Stand (durch Ablegung der Gelübde) diese Tugendakte als Mittel dem Zwecke der Gottesverehrung eigens untergeordnet werden, da die Motive der andern Tugenden dem der Religion nicht, wie dem der Liebe, von selbst untergeordnet sind. Hiezu jedoch verpflichtet die Tugend der Religion nicht. Alle Werke aber durch die Liebe auf Gott zu beziehen, ist Pflicht. Wenn daher alle guten Handlungen des Christen eine Verehrung Gottes genannt werden, so wird diese Verehrung nicht im eigentlichen Sinne als Werk der Tugend der Religion verstanden, wohl aber als Werk der Liebe, der es eigen ist, Alles auf Gott, als auf das höchste Ziel in vollkommenster Weise zu beziehen.[1]) — Die Sentenz des Sylvius von ihrer praktischen Seite zu untersuchen, halten wir für überflüssig.

Wir haben Sylvius und Collet hier namentlich erwähnt, nicht als seien sie die einzigen katholischen Theologen, die von einer Relation auf Gott durch andere Tugenden als die Liebe reden, sondern weil sie, so viel ich weiß, die ersten waren, die diese Sentenz mit der des heil. Thomas in Uebereinstimmung bringen wollten, und dieselbe zugleich eigens vertheidigten in Bezug auf die Relation als Pflicht und nicht blos als Bedingung zur Verdienstlichkeit der guten Werke. Indem sie hiemit von dem Erforderniß des virtuellen Einflusses der Liebe abstanden, näherten sie sich factisch der Sentenz des heil. Thomas. Die Verpflichtung des virtuellen Einflusses der andern Tugenden suchte auch Sylvius so gelinde als möglich darzustellen. Aber das Verständniß der Lehre des heil. Thomas über die Relation und namentlich des Sinnes, in welchem er die virtuelle Relation auffaßt, würde uns in seinem Geleite unmöglich werden. Andere Theologen, wie Suarez, Ripalda, Estius[2]) rc. hatten allerdings auch schon von der Relation der Werke auf Gott durch andere Tugenden gehandelt; aber Suarez und Ripalda betrachteten dieselbe nicht als Verpflichtung, sondern als Bedingung zur Verdienstlichkeit der Werke. Wenn es sich zudem

[1]) Vgl. 2. 2. q. 83. a. 1. ad 2. und q. 89. a. 4. ad 3.

[2]) In einem weiteren Sinne läßt Estius (Comm. in I. Cor. 16, 4.) auch die Werke der Sünder aus der Liebe hervorgehen, wenn sie gut sind.

herausstellt, daß nach der Lehre des heil. Thomas jedes nicht sündhafte Werk ohne Einfluß irgend einer Tugend auf Gott gerichtet ist, weil es formell aus einer Tugend hervorgeht; daß mithin jede Tugend die Relation in diesem uneigentlichen Sinne materiell vollbringt: so konnte es allerdings in einer Zeit, wo die Jansenisten so großen Mißbrauch mit der falsch verstandenen und nicht gar leicht zu erklärenden Lehre des heil. Thomas trieben, rathsam sein, vielmehr von dieser allen Tugenden gemeinschaftlichen Relation zu reden, welche mit dem System des heil. Thomas nicht in Widerspruch steht, als von der Relation im eigentlichen Sinne, die nur der Liebe zukommt. So warnt z. B. auch Kilber (Theol. Wirzeburg. t. IV. de car. n. 298.), zur Widerlegung des jansenistischen Irrthums, daß alle Werke der Ungläubigen und Sünder sündhaft seien, brauche nicht nachgewiesen zu werden, daß ein Werk, um gut zu sein, in keinem Sinne auf Gott bezogen werden müsse, sondern nur, daß dies nicht durch den Einfluß oder Beweggrund der Liebe geschehen müsse, da auch die andern Tugenden ihre Werke auf Gott zu beziehen vermögen, nämlich durch die „relatio virtualis ex parte operis, quae in intrinseco ordine actus honesti et virtutis ad Deum consistit, quatenus omnis actus, hoc ipso quod sit honestus, ex natura sua non minus ordinetur ad Deum, quam Deus est omnis honestatis fons et origo." Welche Mißbräuche Bajus, Jansenius und Quesnellus mit der Lehre des heil. Augustinus und des heil. Thomas über die caritas getrieben, um zu beweisen, daß es zwischen der caritas und der vitiosa cupiditas kein Mittelding gebe, ist bekannt. Selbst nach Verwerfung ihrer Irrthümer glaubten katholische, von denselben angesteckte Theologen noch behaupten zu dürfen, eine Handlung sei sündhaft, wenn sie nicht aus dem Beweggrunde und durch den Einfluß einer caritas initialis auf Gott bezogen werde. Zudem wurde der Ausdruck „virtuell," dessen sich der heil. Thomas in unserer Frage bedient, damals bereits ganz allgemein in einem andern Sinne gebraucht, als derjenige, in welchem er ihn versteht. Es ist daher leicht erklärlich, daß manche Theologen, die mit Recht von dem Erforderniß eines solchen Einflusses nichts wissen wollten, unter solchen Verhältnissen es vorzogen, von einer Relation auf Gott in anderm Sinne als Thomas zu reden, ohne der Sache nach mit ihm in Widerspruch zu stehen.

2. Um das bereits gewonnene Resultat, daß nämlich das Gebot, alle Werke auf Gott zu beziehen, identisch ist mit dem allgemeinen Gebote der Liebe, welches sowohl das specielle Gebot der Liebe als alle andern in sich begreift, aber keine von denen der andern Gebote verschiedene Verpflichtung auferlegt, mehr zu begründen und gegen alle Einwendungen sicher zu stellen, müssen wir zunächst untersuchen, wie der heil. Thomas die auf alles sich erstreckende Wirksamkeit der Liebe beschreibt. An mehreren Stellen zeigt er ausführlich, besonders auf Augustinus und Ambrosius sich stützend, daß die Liebe alle Handlungen ordnet, bildet, befiehlt, beherrscht; daß sie Form, Triebkraft, Mutter, Ziel, Wurzel, Fundament aller Tugenden ist und daß alle Tugenden auf sie gerichtet sind. Da aus diesen Stellen die bedeutendsten Schwierigkeiten gegen die bisher gegebene Erklärung des heil. Thomas erhoben zu werden pflegen, so müssen wir näher darauf eingehen.

Nach dem englischen Lehrer (In 3. dist. 27. q. 2. a. 4. sub 3.) kommt der Liebe eine dreifache Beziehung zu allen übrigen Tugenden zu; sie ist deren bewegende Kraft, ihr Zweck und ihre Form. Hievon leitet er dann, nachdem er kurz das daraus entspringende Verhältniß zwischen der Liebe und den anderen Tugenden auseinandergesetzt, den Satz ab, daß keine Tugend in irgend welcher Seelenfähigkeit sich finden könne, die verdienstlicher Handlungen fähig wäre, außer in soweit als die betreffende Fähigkeit der Seele theilnimmt an der Vollkommenheit des Willens, d. h. an der Liebe. — Denselben Gedanken führt er aus De car. a. 3., wo er sagt: Daß die Liebe bewegender Grund für die anderen Tugenden sei, geht daraus hervor, weil das Gute, das, inwiefern es Zweck ist, der Liebe als Gegenstand zukommt, zugleich auch der anderen Tugenden Gegenstand ist. Nun aber ordnet überall die Fähigkeit, welche unmittelbar den Zweck anstrebt, jene Fähigkeiten, die nur mittelbar dem Zwecke dienen, . . und daher sagt man: Die Liebe bringe die Akte der anderen Tugenden hervor, weil sie Grund ist, daß sie gemäß dem der Liebe eigenen Endzwecke thätig sind. — Ganz ähnlich spricht er sich aus Com. in I. Tim. cap. 1. lect. 2. u. In 2. dist. 40. a. 5; ferner 2. 2. q. 23. a. 8.[1])

---

[1]) „Quomodo caritas vocatur finis praeceptorum? Ad hoc sciendum duo sunt consideranda. Primo quod omnia praecepta legis sunt de

Diese und andere Stellen desselben Inhaltes sind nicht nur der Erklärung, die wir den früher angeführten Stellen gegeben haben, nicht entgegengesetzt, sondern bestätigen dieselbe. Die Wirksamkeit der Liebe, von welcher Thomas hier handelt, ist eben dieselbe, welche die Hinordnung der Werke auf Gott auszuführen hat; sowohl das Gebot der Relation als das der Liebe beziehen sich auf das letzte Ziel des Menschen, welches Gott ist; beide umfassen das ganze Leben des Menschen, soweit es aus zurechenbaren Handlungen besteht. Was also Thomas

---

actibus virtutum; secundo quod objectum unius virtutis est finis alterius . . . Virtutes autem theologicae ultimum finem habent pro objecto: aliae autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Virtutes ergo omnes respiciunt theologicas sicut finem. Inter theologicas vero illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spes facit tendere in eum, caritas unit: ergo omnes ordinantur ad caritatem." Comm. in I. Tim. cap. 1. lect. 2.

„Actus perfectus bonitate civili non est susceptibilis efficaciae merendi, nisi in eo qui gratiam habet, et ideo in eo qui gratia caret indifferens est ad meritum vel demeritum, sed in illo qui gratiam habet, oportet (actum) vel meritorium vel demeritorium esse . . . quia cum caritas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem caritatis: et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem caritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit; et sic comedere et bibere servato modo temperantiae, et ludere ad recreationem servato modo eutrapeliae, quae medium tenet in ludis, . . meritorium erit in eo qui caritatem habet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit." In 2. dist. 40. a. 5.

„Utrum caritas sit forma virtutum. Respondeo dicendum, quod in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est quia principium moralium actuum est voluntas; cujus objectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta, quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos." 2. 2. q. 23. a. 8.

„Caritas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes, et non secundum rationem qua fundamentum et radix habent rationem causae materialis." Ibid. ad 2. cf. ad 3.

von dem Gebote der Liebe sagt, das gilt auch von dem der Relation, und wie jenes erfüllt wird, so auch dieses. Welches ist nun aber die Wirksamkeit der Liebe, von welcher Thomas an den eben angeführten Stellen handelt? Wenn es ein physisch wirklicher Einfluß wäre, den die Liebe auf jeden Akt ausüben müßte, damit derselbe gut und auf Gott gerichtet sei, dann müßte allerdings ein von dem Gebote der speciellen Liebe und von den andern Geboten oder Tugenden verschiedenes Element hinzukommen, um alle Werke der Liebe unterzuordnen und auf Gott zu richten, da es unerhört ist, daß die specielle Liebe in dieser Weise verpflichte. Ein solches Element verlangt nun aber Thomas nicht, damit die Liebe alle Tugendakte ordne, befehle, beherrsche 2c. Der Beweis hiezu ist folgender:

Die Akte der Tugenden werden von der Liebe als deren Form, Bewegkraft 2c. geordnet, befohlen 2c., wenn ihr eigener, nächster Zweck dem Zwecke der Liebe untergeordnet ist und ihm dient. Nun aber ist dies mit allen Tugendakten ohne Ausnahme der Fall, ohne Rücksicht darauf, ob sie etwa von einer physisch reellen Wirksamkeit des Aktes der Liebe hervorgehen oder nicht: „Manifestum est, quod actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad finem proprium caritatis.“ Jeder geregelte Akt hat nämlich einen guten Zweck, und jeder gute Zweck ist von selbst dem höchsten Zwecke untergeordnet, sonst wäre er nicht gut, weil er mit der höchsten Regel der Sittlichkeit nicht übereinstimmen würde. Es kann aber gute, geregelte Akte geben selbst in denjenigen, welche sich nicht auf den wahren höchsten Zweck bezogen, den Akt der Liebe nicht erweckt haben, wo also auch dieser Akt keinen Einfluß, keine physisch reelle Wirksamkeit auf den Akt der sittlichen Güte ausüben kann. Folglich werden alle Tugendakte ohne Rücksicht auf einen solchen Einfluß von der Liebe als deren Form befohlen und beherrscht.

Es wird hiemit nicht geleugnet, daß der Akt der Liebe überhaupt Einfluß ausüben müsse auf andere Tugendakte. So sicher es auch sein mag, daß dieser Einfluß in einem gewissen Maße ausgeübt werden muß, worüber wir später Weiteres sagen werden, ebenso klar ist es, daß Thomas die Wirksamkeit, von der er hier handelt, nicht mit diesem Einflusse identificirt, da er denselben nicht einmal erwähnt, sondern deren Grund von dem allgemeinen Satze ableitet, daß der nächste Zweck

2*

jedes Tugendaktes dem höchsten Zwecke der Liebe immer untergeordnet ist.

Es versteht sich auch fast von selbst, daß der nächste Zweck eines Tugendaktes wirklich im Subjecte dem höchsten Zwecke nicht untergeordnet sein kann, wenn das Subject diesen Zweck nicht zu dem seinigen gemacht hat, wenn dieser Zweck für dieses Subject gleichsam nicht besteht. In der übernatürlichen Ordnung ist dies Erforderniß auch deswegen nothwendig, weil sonst der Tugendakt nicht aus einem zur übernatürlichen Kraft erhöhten Willen hervorgehen, sein Zweck mithin dem übernatürlichen höchsten Zwecke nicht untergeordnet sein könnte. Darum sagt Thomas: „Omnes aliae virtutes quae sunt meritoriae vitae aeternae, sunt in potentiis voluntati subjectis . . (et participant) aliquid de perfectione voluntatis, quam caritas perficit.“

Wir haben also hier durchaus dieselbe Lehre, wie wir sie anfangs erklärt haben. In den Akten, welche die Liebe nicht erweckt, kann, wenn wir sie formell, d. h. ihrem eigenen Zwecke nach betrachten, der Grund nicht liegen, weshalb sie auf Gott bezogen sind; sie verfolgen einen nächsten Zweck, der je nach ihren Objecten verschieden ist, Gott aber ist der höchste und letzte Zweck, den nur die Liebe verfolgt; das Hinordnen auf Gott ist also formell das Werk der Liebe. Die Liebe richtet aber nicht blos ihren eigenen Akt auf Gott: wenn sie besteht, wenn der Mensch durch ihren Akt das höchste Ziel zu dem seinigen gemacht hat, dann sind auch von selbst die nächsten Zwecke aller Tugendakte diesem höchsten Zwecke untergeordnet und dienen ihm, und die Liebe beherrscht sie. Das Bestehen der Liebe bewirkt, daß auch sie in dem Sinne dieser Unterordnung als Mittel Gott und die Liebe zum letzten Ziele haben. Mögen also die Tugendakte zwar materiell auf Gott bezogen werden dadurch, daß sie geschehen, so werden sie doch formell dadurch auf ihn bezogen, daß sie unter dem Verhältnisse geschehen, das die Liebe hergestellt hat. Ihrem Wirken muß formell zugeschrieben werden, daß sie auf Gott gerichtet sind. So ist die Liebe einigermaßen in Allem durch die ihr dienenden Mittel wirksam; mag die Klugheit, die Stärke, die Gerechtigkeit, der Gehorsam oder sonst eine Tugend thätig sein, es ist auch die Liebe in einem gewissen Sinne dabei, um durch die Hinordnung auf das letzte Ziel die Einheit in dem Ge-

sammtwirken des Menschen hervorzubringen, die das Endziel erheischt.

Hierin sieht auch Thomas (2. 2. q. 23. a. 4. ad 3. et al.) den Grund, weshalb die Liebe, obgleich sie eine specielle Tugend ist, insoferne specielle Akte aus ihr hervorgehen, von dem heil. Augustinus eine jussio generalis genannt werde und die Benennungen anderer Tugenden annehme: Caritas patiens est, benigna est etc. (I. Cor. 13, 4), und in diesem Sinne nennt er sie auch selbst mehrmals eine virtus generalis, z. B. 2. 2. q. 8. a. 6. in c.: „Caritas potest dici virtus generalis, in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum.“ Aus demselben Grunde ist auch jede Sünde einigermaßen der Liebe entgegengesetzt; „gleichwie nämlich jeder Akt irgend welcher Tugend auf das Objekt der Liebe (das bonum divinum) als auf sein letztes Ziel gerichtet ist, so weicht auch jeder Akt, der gegen eine Tugend verstößt, von diesem Ziele ab und ist ihm entgegengesetzt, weshalb auch die Sünden gegen die andern Tugenden die Liebe auslöschen“ (De car. a. 5. ad 8.; cf. ad 11.), und wie die Liebe die Akte der anderen Tugenden befiehlt, so schließt sie per modum imperii die ihnen entgegengesetzten Akte, die Sünde, aus.[1])

Nach der gegebenen Erklärung muß nun auch der Ausdruck des heil. Thomas, daß der verdienstliche, auf Gott gerichtete Tugendakt „caritate formatus“ sein müsse, in dem Sinne verstanden werden, daß die Liebe in der eben erklärten Weise dessen Form ist. Es stimmt daher ganz mit dem Gesagten überein und bestätigt dasselbe, wenn Thomas den Beweis, daß jeder Glaubensakt des Gerechten von der Liebe informirt sei, mit folgenden Worten ausdrückt: „In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem, aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.“ De verit. q. 14. a. 5. ad 13.

---

[1]) Unter den Sünden, welche Tugenden entgegen sind, versteht der heil. Thomas die schweren. Cf. 2. 2. q. 24. a. 12.

Eine weitere Erklärung dieser allgemeinen Thätigkeit der Liebe gibt uns Thomas dadurch, daß er an mehreren Stellen sagt, dieselbe brauche nicht immer und in Allem eine **aktuelle** zu sein, da in diesem Leben weder Verpflichtung noch Möglichkeit bestehe, Alles aktuell auf Gott zu richten.

So namentlich De carit. a. 11., wo er die Frage behandelt, ob alle Menschen verpflichtet seien, die vollkommene Liebe zu haben. Jeder ist verpflichtet, sagt er, jene Vollkommenheit der Liebe zu besitzen, in welcher das Wesen der Liebe besteht und ohne welche daher die Liebe nicht sein kann, nicht aber jene Vollkommenheit, welche darin besteht, Alles aktuell auf Gott zu beziehen, da diese erst im Jenseits erreicht werden kann. „Omnia actu referre ad Deum non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae." Ferner in 2. dist. 40. a. 5., wo er beweist, daß keine Handlung in individuo indifferent sein könne. Er stellt sich sub n. 3. die Einwendung, daß es doch Handlungen gebe, die nicht auf den Zweck der Liebe bezogen werden, ohne darum schlecht zu sein, daher seien sie weder gut noch schlecht, da ohne die Beziehung auf die Liebe kein Akt gut sein könne. Darauf antwortet er: „Non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint, nisi secundum quod reducuntur in finem caritatis. Non autem oportet quod semper actu in finem illum reducantur; sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur: qui enim intendit (ex. gr.) castitatem servare, etiamsi nihil de caritate cogitet, constat quod meretur, si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quae possunt esse bona hominis." — Daselbst ad 7. (Seite 6. f.) Die Handlungen alle ohne Ausnahme aktuell auf Gott zu beziehen, kann nicht Gegenstand eines Gebotes, ja nicht einmal eines Rathes sein, da der Rath sich nicht auf etwas Unmögliches erstrecken kann. Letzteres gilt jedoch nur von den Handlungen in ihrer Gesammtheit (collectiv) betrachtet, denn die Handlungen einzeln (distributiv) betrachtet, aktuell auf Gott zu beziehen, ist nicht unmöglich, sondern rathsam und vollkommener, als es nicht zu thun.

Was will es nun aber heißen, daß es nicht erforderlich sei, die Werke aktuell auf Gott zu beziehen? Ohne Zweifel wollte Thomas seinen Ausdruck „nicht aktuell auf Gott beziehen" so verstanden wissen, wie er lautet, da er keine weitere Erklärung hinzugefügt hat. Dem Wortlaute nach aber bedeutet

dieser Ausdruck so viel als „auf Gott beziehen, ohne daß etwas von dem Akte der Liebe dabei sei." Wir sind also berechtigt oder vielmehr genöthigt anzunehmen, daß Thomas an gar nichts denkt, was von dem Akte der Liebe beibehalten werden müsse, um die Werke auf Gott zu beziehen. Er hätte sich sonst um so mehr beflissen, die Beschränkung seines Ausdruckes anzudeuten, als er eine Menge von Ausdrücken gebraucht, um zu sagen, daß das, was die Liebe bei den Tugendakten erfordert, von selbst bestehen bleibt: „manet in omnibus actibus sequentibus — in Deum ordinatum erit — actus omnium virtutum ordinatur — in finem caritatis ordinatus remanebit etc." Mit andern Worten, wenn auch gar nichts von dem Akte der Liebe bleibt, ist doch das Werk auf Gott gerichtet wofern es gut ist. Der Akt der Liebe braucht also keinen Einfluß auf das Werk auszuüben, inwiefern der Gerechte ohne solchen Einfluß gute Werke verrichten kann.

Noch Mehreres bestätigt die Richtigkeit dieser Erklärung. Thomas wollte gewiß nicht bloß sagen, es sei kein Gebot und kein Rath, daß alle unsere Handlungen Akte der Liebe seien; denn das Hinordnen anderer Akte auf Gott setzt ja ausdrücklich andere Akte voraus. Er sagt also, es sei kein Gebot und kein Rath, jedwede Handlung durch einen vorhergehenden Akt der Liebe, der ihr als Beweggrund diene, auf Gott zu beziehen,[1]) sondern es genüge, daß der Akt der Liebe zur Zeit, wo die Verpflichtung dieses Aktes oder seines Einflusses für den Menschen bestand, erweckt, resp. erneuert worden sei, da es nicht erfordert werde, daß die Liebe jedes Werk actu, d. h. jetzt, wo es geschieht, auf Gott beziehe und aktuell daran betheiligt sei. Mit welchem Rechte, fragen wir, ließe sich nun behaupten, der heil. Thomas schließe mit dieser Lehre nicht aus, daß doch noch irgend ein „Ueberbleibsel," irgend eine zurückgelassene Wirkung des erweckten Aktes der Liebe oder dieser selbe Akt, in irgend einer schwachen Intensität fortdauernd, auf das Werk als Beweggrund einwirken müsse, wie manche Theologen behauptet haben, um die in diesem Sinne verstandene virtuelle Relation der

[1]) Wenn Thomas es für eine Unmöglichkeit hält, die Gesammtheit der Werke in dieser Weise auf Gott zu beziehen, so schließt er selbstverständlich nicht aus, daß Gott ganz bevorzugten Seelen die Gnade gewähren kann, ein solches die Thätigkeit der Himmelsbewohner nachahmendes geistliches Leben zu führen.

Werke auf Gott zu retten? Wären irgend welche Anzeichen vorhanden, aus welchen wir schließen müßten, Thomas habe an diesen Stellen nur von der ganzen Aktualität des Aktes der Liebe im Gegensatze zu einem wie immer beschaffenen, aber physisch wirklichen „Ueberbleibsel" reden wollen (das doch auch aktuell sein müßte, um wirken zu können), so würden wir keinen Anstand nehmen, eine solche Begrenzung in der Interpretation seiner Worte zuzulassen, und gerne zugeben, daß er das Wort „aktuell" unterscheide von dem, was man seit langer Zeit unter „virtuell" im strengen Sinne versteht und was er selbst manchmal (aber nicht in dieser Frage) „habituell" nennt. Je mehr wir aber nach solchen Anzeichen suchen, desto mehr treffen wir Belege für das Gegentheil. So sagt Thomas 1. 2. q. 88. a. 1. ad 2: „Veniale peccatum excludit solum ordinationem actualem." Es ist nun aber offenbar, daß die läßliche Sünde nicht nur dem Zwecke der Liebe nicht als Mittel untergeordnet werden kann, sondern auch jeden physisch wirklichen Einfluß des Aktes der Liebe ausschließe, da es nicht möglich ist, daß die Liebe irgend zu einer läßlichen Sünde bewege. Den Mangel jedes physisch wirklichen Einflusses hier zu erwähnen, verlangte durchaus der Zweck, den er vorhat, nämlich die Einwendung zu widerlegen, daß die läßliche Sünde wegen Mangel der Hinordnung auf Gott immer eine Todsünde sei. Er spricht aber bloß von der aktuellen Hinordnung, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er in dieser auch die virtuelle in dem Sinne eines wirklichen Einflusses der Liebe einbegreift, da auch dieser Einfluß etwas Aktuelles sein muß, um zu wirken.

Ueberhaupt kennt Thomas die virtuelle Relation in diesem Sinne in unserer Frage gar nicht. Daher erwähnt er, selbst wo er gleichsam ex professo die verschiedenen Weisen aufzählt, wie die Werke auf Gott bezogen werden können (Seite 3. f.), nur eine virtuelle Relation, welche geboten ist, und die aktuelle. Also ist es klar, daß er die virtuelle im Sinne eines wie immer erforderlichen Einflusses in der aktuellen einbegriffen hat. Weiteres hierüber noch später.

Wir halten uns also mit vollem Rechte an den Ausdruck dieser Stellen, so wie er lautet: Es ist nichts von dem Akte der Liebe bei den folgenden Werken erfordert; sie sind auf Gott gerichtet, wenn sie nur gut sind. Der Handelnde braucht, wie der heil. Thomas an den angeführten Stellen öfters wieder-

holt, weder an Gott, noch an die Liebe zu denken, und die Richtung auf das letzte Ziel kann dennoch bestehen, und das Werk ist verdienstlich.[1]) Aber vielleicht auch dieser Ausdruck könnte noch einen Zweifel bestehen lassen, ob denn gar nichts von dem frühern Akte der Hinordnung auf das Ziel wirksam bleiben müsse; denn es läßt sich nicht leugnen, daß z. B. der Wanderer zur Fortsetzung seines Weges, der Arbeiter zu der seines Werkes 2c. durch irgend etwas von dem früher gefaßten Entschlusse Zurückgebliebenes und physisch Bestehendes angetrieben wird, was doch kein eigentliches Denken an den Entschluß oder an das Ziel genannt werden kann. Damit also auch dieser Zweifel schwinde, sagt Thomas ausdrücklich und öfter: Es genügt, daß das Werk auf einen passenden, vernünftigen Zweck gerichtet werde.

Es tritt dann aber die Frage wieder hervor: Wie beherrscht die Liebe ein Werk, bei dem sie nicht thätig ist, und warum wird die Hinordnung des Werkes auf Gott einer „virtus" zugeschrieben, die in allen folgenden Werken „bleibt", wenn sie nicht durch ein physisches Element bewirkt wird? Wir antworten, daß die virtus, von welcher Thomas redet, im Gegensatze zu dem actus, nach der ganzen Ausdehnung dieses Wortes in Betreff der Hinordnung auf Gott aufgefaßt werden muß; sie bedeutet also das Verhältniß, unter welchem das gute Werk geschieht und kraft der ihm innewohnenden Richtung von selbst auf das letzte Ziel gerichtet ist, indem es von demselben Willen verrichtet wird, der dieses Ziel zu dem seinigen gemacht hat und dem daher alles als Mittel zu demselben dient, was an

---

[1]) „Ad hoc ut aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam jam in Deum ordinaverat, hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcunque aliud sui, meritorie agit, etiamsi actu de Deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens." De malo q. 2. a. 5. obj. 11., mit der er sich am Schlusse des Artikels einverstanden erklärt.

sich dazu dienen kann. An einer Erklärung läßt Thomas selbst es hier nicht fehlen. Er sagt: „Relatio in Deum sit conjuncta actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis.“ Vgl. De carit. a. 11. ad 2.

Wie versteht Thomas jenes „Bleiben“ der virtus des Endzweckes in allen ihm untergeordneten Zwecken, mit welchem er das Bleiben der auf Gott hinordnenden Liebe vergleicht, wenn nicht identificirt? Müssen die particulären Zwecke durch einen auf den Endzweck sich beziehenden Akt erst diesem untergeordnet und durch diesen Akt oder ein aus demselben hervorgegangenes Element wirksam beherrscht werden, oder können sie auch ohne Weiteres dem höchsten Zweck untergeordnet sein? Die Antwort auf diese Frage finden wir 1. 2. q. 1. a. 6. (besonders in c. und ad 3), wo er sich frägt: „Utrum homo omnia quae vult, velit propter ultimum finem.“ Bei jedem Streben des Willens, sagt er, sucht der Mensch sich durch Erlangung eines Gutes zu vervollkommnen. Da nun diese Vervollkommnung nur in der Erreichung des Endzweckes vollbracht wird, so ist jedes Streben auch in einem gewissen Sinne auf den Endzweck gerichtet. Der Endzweck verhält sich zu dem Begehren, wie das Erstbewegende zu allen Bewegungen: gleichwie es ohne dieses keine Bewegung gibt, so kann auch nichts vom Begehren angestrebt werden außer in Bezug auf das Erstbegehrliche, das Endziel. So herrscht das Begehren des letzten Zweckes (prima intentio), und übt seine Kraft (virtus) aus in allem, was der Mensch nur anstrebt. Die bei Verfolgung des nächsten Zweckes fortdauernde virtus primae intentionis ist also nichts Anderes, als die dem Willen bei allem seinem Streben innewohnende Kraft und Nothwendigkeit, sich auf sein letztes Ziel zu beziehen. Von einer Wirkung eines in Bezug auf das letzte Ziel formell erweckten Aktes kann aber hier keine Rede sein. Das letzte Ziel, von welchem Thomas hier handelt, ist nämlich nicht das, was Dieser oder Jener als sein letztes Ziel erfaßt und anstrebt, sondern (nach Cajetan, Medina, Vasquez, Tanner, Valentia, Sylvius 2c.) die Glückseligkeit überhaupt (communis ratio beatitudinis, finis formaliter), welche immer und in Allem angestrebt wird. Es läßt sich aber nicht mit irgend welcher

Wahrscheinlichkeit behaupten, der Mensch wolle deshalb in Allem dieses Ziel der Glückseligkeit, weil er in Bezug auf dasselbe einmal einen Akt erweckt, einen Entschluß gefaßt habe. Der Grund liegt einfach darin, daß es für den Willen Natur und Nothwendigkeit ist, in Allem nach dem letzten Ziele in diesem Sinne zu streben. Wenn also Thomas, wie wir vernommen haben, das Bleiben der Intention desjenigen, der sich durch die Liebe auf Gott gerichtet hat, auf gleiche Stufe stellt mit dem Bleiben der eben beschriebenen Intention und für Beides denselben Ausdruck „manet virtus intentionis" gebraucht, so dürfen wir mit Recht schließen, daß er bei jenem sowohl als bei diesem von dem Wirken des Aktes der Liebe bei den folgenden Werken gänzlich absieht. Wie das Streben nach dem Ziele der Glückseligkeit von selbst und nothwendigerweise in jedem Begehren und Handeln des Menschen fortbesteht, so bleibt in demjenigen, der sich auf Gott als sein letztes Ziel geordnet hat, bei Allem, was er für sich thut, wenn es nicht ungeregelt ist, die einmal erweckte Intention seines letzten Zieles, welches Gott ist, bestehen, und Alles ist auf Gott gerichtet. „Quidquid ad se ipsum dirigit, in Deum ordinatum erit."

Nichts nöthigt uns also, in diesem virtuellen Verbleiben der Intention, welches die Hinordnung auf Gott erheischt, eine specielle Pflicht der Liebe zu erblicken, die sich auf jeden Akt ohne Ausnahme erstrecken müsse; nichts hindert uns, die Worte: virtus primae ordinationis debet manere in actionibus sequentibus, als gleichbedeutend aufzufassen mit diesen: Die folgenden Handlungen müssen sittlich gut sein. „Ist der Akt gut, so ist er auf den Zweck irgend einer Tugend, folglich auch auf den Zweck der Liebe gerichtet." Die Pflicht, ihn auf Gott zu beziehen, ist erfüllt durch den Akt der Liebe, den wir seiner Zeit zu erwecken schuldig waren und durch den wir Gott uns zum letzten Ziel gesetzt haben. Darnach kommt Alles darauf an, daß der Akt, die folgenden Akte gut seien.

Darum ist das Gebot, seine Werke auf Gott zu beziehen, wie wir bereits zu Anfang vernommen haben, vor Allem ein n e g a t i v e s: Sündige nicht, weder tödtlich noch läßlich, denn keine Sünde kann auf Gott bezogen werden. Die Todsünde ist dem Gebote ganz entgegen: qui facit contra gloriam Dei et praecepta ejus, facit contra hoc praeceptum; sie hebt den Akt und Stand der Liebe auf, und wer sie begeht, hat

Gott nicht mehr zu seinem letzten Ziele, kann also auch, so lange nicht wieder ein Akt der Liebe eintritt, seine Werke nicht auf ihn beziehen. Die läßliche Sünde hindert zwar, daß dieser Akt auf Gott bezogen werde, sie ist aber nicht schlechthin gegen das Gebot: venialiter peccans non facit contra hoc praeceptum simpliciter: quia licet non actualiter, tamen habitualiter refert omnia in Deum; sie schließt die Liebe nicht aus, hebt den Akt derselben nicht auf, und der läßlich Sündigende bleibt nicht nur, nach dem heil. Thomas, habituell auf Gott gerichtet, sondern ist es auch in diesem Akte selbst.

In dem Falle der läßlichen, wie in dem der Todsünde, fehlt die virtuelle Relation auf Gott, da auch der Akt der läßlichen Sünde nicht nach der Norm des letzten Zieles geordnet ist. Und doch wird weder in dem einen noch in dem andern Falle speciell gegen die Liebe gefehlt, es sei denn, daß die tödtliche oder läßliche Sünde eben durch einen Akt der Liebe zu vermeiden sei. Also ist das negative Gebot, von dem der heil. Thomas sagt, daß es durch (jede) schwere und (jede) läßliche Sünde übertreten wird [1]) (praeteritur hoc praeceptum vel per peccatum mortale. quod contra Deum fit, vel per peccatum veniale, quod praeter praceptum et praeter Deum fit), nicht ein eigenes speciell verpflichtendes Gebot, nicht das praeceptum de actu caritatis, sondern ein allgemeines, das er nennt praeceptum caritatis. Und da nicht jede Sünde durch einen Akt oder Einfluß eines Aktes der Liebe vermieden zu werden braucht, sondern oft leicht auf eine andere Weise vermieden werden kann, und doch die virtuelle Relation stets bei dem sündhaften Akte abhanden kommt, ohne daß deshalb, wie gesagt, jede Sünde auch eine Sünde gegen die Liebe ist, so folgt, daß auch die virtuelle Relation nach dem heil. Thomas nicht Gegenstand eines eigenen Gebotes ist; denn sonst müßte ihr Mangel, in welchem Sinne man sie auch auffassen mag, als Mangel schuldiger Liebe, der schließlich auf einen Akt zurückzuführen wäre, mithin als eine Sünde betrachtet werden. Ja,

---

[1]) Schön erklärt der heil. Augustin diesen negativen Theil des Gebotes, indem er schreibt (In Psalm. 34. serm. 2. n. 16). „Tota die Deum laudare quis durat? suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis . . : Discedis ut reficiaris? noli inebriari et laudasti Deum: discedis ut dormias? noli surgere ad male faciendum, et laudasti Deum: negotium agis? noli fraudem facere, et laudasti Deum.“

nicht nur eine läßliche, sondern eine Todsünde wäre dieser Verstoß gegen die Liebe,[1]) da diese unter schwerer Sünde verpflichtet, und so hätten wir die ungeheuerliche Folgerung, die der heil. Thomas an mehreren Stellen in dieser Frage von seiner Lehre abweist, daß jede läßliche Sünde auch eine Todsünde gegen die Liebe sei.

Wenden wir uns nun schließlich zu dem affirmativen Theil des Gebotes, so legt es dem Menschen vor Allem die positive Verpflichtung auf, sich und alle seine Werke durch einen eigenen Akt auf Gott zu richten und so Gott zu seinem letzten Ziele zu machen; dies geschieht durch jeden Akt der vollkommenen Liebe (quandocunque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, quae in ipsum ordinantur ut bona sibi). Diesen Akt zu erneuern, ist er verpflichtet, wann und wie immer die Pflicht der Liebe an ihn herantritt. Dies ist das praeceptum de actu caritatis, das nicht für jeden Augenblick verpflichtet, wenn es auch immer verpflichtet. Sache der Liebe ist es aber auch, dafür zu sorgen, daß die Hinordnung auf das letzte Ziel, welche sie einmal festgesetzt hat, in allen andern Handlungen eingehalten werde, also nicht nur, daß die Sünde gemieden (das haben wir mit Thomas zu dem negativen Theile bezogen), sondern auch das schuldige Gute geübt werde. Ihr Akt vereinigt nicht nur thatsächlich mit dem letzten Ziele, sondern strebt von Natur aus auch darnach, alle andern Akte, alle Werke des Menschen in der Ordnung und rechten Richtung zu erhalten, weshalb sie auch thatsächlich durch ihren höchsteigenen Akt befiehlt, wo es nothwendig oder (was zum Rathe gehört) ersprießlich ist. Ist die Nothwendigkeit eines solchen Befehles vorhanden, so haben wir das praeceptum de actu caritatis. Aber nicht Alles braucht, nicht Alles kann sie befehlen, wenn wir den Befehl von dem speciellen Akte der Liebe verstehen. Sie gibt daher, um Alles auf Gott zu lenken, den allgemeinen Befehl: Thue das Gute! Wird derselbe nicht befolgt, was bei Unterlassung eines unter schwerer oder unter läßlicher Sünde verpflichtenden Werkes geschieht (contingit

---

[1]) „Quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum" De malo q. 2. a. 5. ad 7.

omissionem ejus esse venialem vel mortalem), so muß doch die Schuld nicht ihr speziell zugeschrieben werden, sondern jener Tugend, welche bei dem Werke thätig sein sollte — sonst wäre wiederum die Unterlassung niemals eine läßliche, immer eine Todsünde, da der Gegenstand, auf den die Liebe sich bezieht, immer unter schwerer Sünde verpflichtet, wenn er verpflichtet — aber die Liebe hat den Schaden davon, die Hinordnung auf ihr Ziel ist nicht eingehalten worden, diese That ist entweder bloß ihrem Wirken, ihrem Ziele und der Vereinigung mit demselben entgangen,[1]) oder sie hat auch ihr ganzes Werk zerstört und sie selbst getödtet. Mit Recht also sagt der heil. Thomas, daß das praeceptum caritatis durch jede tödtlich oder läßlich sündhafte Unterlassung übertreten wird, aber eine specielle Verpflichtung will er damit nicht bezeichnen.

Wir haben also ein Gebot, das alle Gebote umfaßt, gleich jenem: „Meide das Böse und thue das Gute" — „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn dies ist der ganze Mensch," und es besteht, für die Praxis, in dem Gebote der „guten Meinung", wie es der heil. Thomas auffaßt, nichts, was von dem Gebote der speziellen Liebe und den andern Geboten verschieden wäre.[4])

---

[1]) Die Liebe wird nach dem heil. Thomas durch die läßliche Sünde nicht vermindert. „Nec per peccatum veniale caritas diminui potest neque effective neque meritorie." 2. 2. q. 24 a. 10. Wäre aber die Unterlassung der virtuellen Relation eine specielle läßliche Sünde gegen die Liebe, so müßte diese auch vermindert werden.

[2]) Bellarminus De gratia et lib. arb. l. 5. c. 9: „Non est necesse omnia referre in Deum explicite, sed satis est si opus referatur in bonum finem proximum: tunc enim per se dirigetur in Deum ut in ultimum finem. Sicut enim omne agens particulare agit in virtute primi motoris i. e. Dei; sic etiam omnis bonus finis movet in virtute ultimi finis. Alioquin non solum infideles, sed fideles et justissimi quique semper peccarent, cum inter operandum de Deo non cogitant, sed operantur quia ratio dictat esse bonum et faciendum. Itaque nisi apponatur circumstantia finis mali, omne opus bonum morale per se refertur in Deum, etiamsi auctor operis id non cogitet vel intendat." In der That sind alle Theologen, die sich bei der Lösung unserer Frage an den heil. Thomas angeschlossen haben, zu dem Schlusse gekommen, daß das Gebot des Apostels oder das praeceptum caritatis in dem Sinne des heil. Thomas nichts Anderes, als eine Zusammenfassung aller Gebote, und nicht ein eigenes Gebot sei. Card. de Aguirre: „Verum fateamur eidem praecepto

Hiemit glauben wir die Lehre des heil. Thomas über das fragliche Gebot nach ihren Umrissen gezeichnet zu haben. Es bleiben indeß noch so manche Stellen übrig, an denen Thomas die Frage bespricht, daß es uns leicht sein wird, seine Darstellung im Einzelnen klarer hervortreten zu lassen. Eine eingehende Vergleichung der Stellen, an denen Thomas die Ausdrücke „virtuell" und „habituell" gebraucht, wird zeigen, wie der heil. Lehrer das allgemeine Gebot und die Gesammtthätigkeit der Liebe aufgefaßt hat, und den Nachweis liefern, daß

---

implendo sufficere relationem qualemcunque actionum deliberatarum in Deum, sive ea sit actualis sive virtualis sive solum habitualis vel implicita in ipso actu honesto . ., nisi cum speciatim instat obligatio diligendi explicite Deum propter se, prout hactenus omnes Theologi docuerunt" (L. c. disp. 130. n. 64); und nachher: „Itaque dum non urget speciatim obligatio dilectionis Dei super omnia (quae sane tunc obligat ad referendum generatim omnes vires et actiones nostras explicite in gloriam Dei), satis est referre actiones singulas implicite in Deum finem ultimum per explicitum amorem honestatis moralis in ipsum ordinatae ex natura sua" (n. 120.). Gazzaniga De car. c. 4. wo es heißt: „Tenetur homo ex praecepto caritatis omnia opera sua in Deum referre; non tamen relatione semper actuali, sed saltem virtuali." Bonav. Staidel: „Ex quo sequitur, Angelico ratum fuisse, Apostoli praeceptum quaquaversus acceptum non esse nisi confirmationem divinorum mandatorum ita quidem, ut idem Apostolus censendus sit nihil plus aut minus fidelibus inculcasse quam quod in nova Lege ab ipsomet Christo Dno. constitutum reperitur" (Dissert. prooem. zu Antoine's Moralth. n. 366.) Perrone stellt folgende für die Praxis vollständig ausreichende Thesis auf: „Praeceptum, quo tenemur referre omnes actiones deliberatas in Deum, non est distinctum a caritatis praecepto atque per actus caritatis satis impletur." (De virt. theol. p. 3. cap. 5. a. 1. u. n. 234. Ed. Ratisb. pag. 383). Zu den Worten des Apostels I. Cor. 10, 31. gibt der heil. Franz von Sales (Ueber die Liebe Gottes XII. B. 8. K.) folgende Erklärung: „Nach der Auslegung des heil. Thomas, bringen wir diese Worte hinreichend in Erfüllung, wenn die heilige Liebe in uns wohnt. Denn haben wir auch nicht bei jeder Handlung die ausdrückliche und besondere Absicht, dieselbe für Gott zu verrichten, so ist dennoch diese Absicht in der Liebe enthalten, durch die wir mit Gott vereinigt sind und kraft welcher Alles, was wir Gutes thun können, mit uns selbst der göttlichen Liebe geweiht ist. Es ist nicht nothwendig, daß ein Kind, welches in dem Hause seines Vaters wohnt, und in dessen Gewalt steht, erkläre, Alles, was es erwirbt, sei für den Vater erworben . . Ebenso genügt es auch, daß wir durch die Liebe Kinder Gottes seien, damit Alles, was wir thun, gänzlich zu seiner Ehre gereiche." — Wir können indeß selbstverständlich nicht zugeben, daß alle in dieser Note angeführten Stellen die Lehre des heil. Thomas genau erklären.

er sich in seiner Lehre und Terminologie überall consequent geblieben ist.

3. Wenn ein früher stattgefundener Willensakt (Intention, Handlung) in einem solchen Verhältnisse steht zu einem später eintretenden Akte oder bestehenden Zustande, daß ihm, obgleich er entweder nur theilweise oder gar nicht mehr fortdauert, der spätere Akt oder Zustand auf irgend eine Weise zugeschrieben werden kann und nach ihm benannt wird, so heißt es nach allgemeinem theologischen Sprachgebrauche, daß er in diesem Akte oder Zustande entweder virtuell oder habituell ist, fortbesteht oder wirkt.

Abgesehen davon, daß man diese Ausdrücke sogar gebraucht hat, um den Akt zu bezeichnen, der in Anbetracht eines frühern Aktes unter gewissen Bedingungen wäre oder sein könnte, aber nicht ist (das Interpretative), sieht Jeder schon aus dieser Alles umfassenden Erklärung ein, wie leicht dieselben zu Verwirrungen aller Art Anlaß geben konnten, da man ohne weitere Bestimmungen nicht weiß, ob beim Gebrauche derselben ein physisch-reelles oder bloß ein moralisches Verhältniß verstanden, ob von einem Akte oder Zustande die Rede ist, und was bei dem spätern Akte oder Zustande vorausgesetzt wird. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß diese Ausdrücke von jeher in verschiedenem Sinne angewendet wurden und daß die aus dieser Verschiedenheit entstandenen Verwirrungen den vom Jansenismus angesteckten Theologen des 17. Jahrhunderts gut zu Statten kamen, wenn sie für ihre vorgefaßten Meinungen die Autorität dieses oder jenes Lehrers anzuführen verlangten. Um vor ihren Täuschungen gesichert zu sein, wäre man immer erst genöthigt gewesen, nachzuforschen, in welchem Sinne der Theologe, auf den sie sich beriefen, den Ausdruck und zwar in der Frage, um welche es sich handelte, verstand. In unserer Frage bedeutet das Wort „habituell“ beim heil. Thomas offenbar weniger in Bezug auf die Aktualität, als das „virtuell“, und doch gebraucht er selbst es, wo er von der zur Spendung der Sacramente erforderlichen Meinung spricht, als gleichbedeutend mit „virtuell“ in dem strengsten Sinne, in welchem es verstanden werden kann.[1]) Da er nämlich voraussetzt, daß die sacramentale Spen-

[1]) Summa theol. 3. q. 64. a. 8. ad 3. „Pro intentione habituali S. Doctor hic sine dubio intelligit virtualem,“ sagt mit Recht der

dung durch einen mit Ueberlegung gesetzten Akt geschieht (actus humanus), so konnte sein Ausdruck nicht zu Mißverständnissen Anlaß geben. Desgleichen kann es sein, daß er auch, um Mißverständnissen vorzubeugen, in einer andern Frage und speciell in der unsrigen, die Ausdrücke in einem andern Sinne wird gebrauchen müssen; das haben wir zu untersuchen.

Bereits Scotus faßte jedoch den Unterschied zwischen der virtuellen und der habituellen Meinung so auf, daß er die letztere sowohl wie die erstere auf einen mit Ueberlegung gesetzten Akt bezog, aber mit der erstern eine physisch-reelle Verbindung zwischen diesem Akt und dem frühern bezeichnet wissen wollte, die bei der letztern fehle.[1]) In derselben Weise haben auch viele spätere Theologen das Virtuelle und das Habituelle definirt; bei dem Virtuellen nahmen sie an, daß der frühere Akt, wenn auch nicht in seiner ganzen Aktualität, doch noch entweder selbst in einem sehr schwachen Grade oder in irgend einer seiner Wirkungen, welche selbst wiederum wirksam ist, fortbestehe, so daß er durch irgend welchen Einfluß zu dem späteren Akte faktisch antreibe und bestimme, obgleich der Handelnde unterdessen an den frühern Zweck nicht mehr denkt, sondern im Geiste mit ganz andern Dingen sich beschäftigt. Das virtuelle Wollen in diesem strengern Sinne ist es, das den Reisenden antreibt, seinen Weg, den Handwerker seine Arbeit, den Gelehrten seine Studien fortzusetzen, um zu einem gewissen Ziele zu gelangen, das sie sich Anfangs vorgesteckt haben, an das sie aber im Verlaufe ihrer Thätigkeit oft gar nicht denken.[2])

---

heil. Alphonsus l. 6. tr. 1. cap. 2. n. 18. Auf diese Stelle des heil. Thomas sich berufend sagt Card. Gotti in unserer Frage: „Monitum volo candidatum meum. apud S. Thomam τὸ habitualiter aliquando idem significare ac virtualiter." De act. hum. q. 3. dub. 6. n. 70. Ob das aber in unserer Frage richtig ist, wäre zu beweisen.

[1]) „Potest actus referri ex caritate in finem ultimum tripliciter. Uno modo actualiter, cum cogitans actualiter de fine diligit illum et vult aliquid propter illum. Alio modo virtualiter, cum ex cognitione et dilectione finis deventum est ad volitionem alicujus entis ad finem: puta cum quis ex cognitione et dilectione Dei actum poenitentiae assumit et exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem. Tertio modo habitualiter: puta si omnis actus referibilis in finem manens cum caritate, quae est principium referendi, dicatur referri habitualiter." In 2. dist. 41. q. 1.

[2]) Behufs Lösung der verschiedenen Fragen, welche in Betreff des voluntarium und der Intention erhoben werden können, wo von der

Bei dem habituellen Wollen dagegen braucht der frühere Akt nicht mehr physisch-reell fortzubestehen, noch irgend etwas Reelles zurückzulassen, und wenn etwas von ihm zurückgeblieben ist, bringt es den spätern Akt oder Zustand, auf den das Habituelle sich bezieht, nicht durch seine eigene Thätigkeit hervor;[1]) es wird also der spätere Akt entweder durch ganz von dem frühern unabhängige Kräfte hervorgebracht und nur kraft eines moralischen Gesetzes, wegen des Verhältnisses, in welchem er sich zu dem einmal stattgehabten (und nicht revocirten) Akte befindet, diesem zugeschrieben, oder der spätere Akt ist kein echtes Erzeugniß der frühern Thätigkeit, weil es kein actus humanus ist.[2]) Mit dieser habituellen Meinung geht heute Sempronius, während er in bewußtlosem Zustande sich befindet oder an ganz andere Dinge denkt, und zwar gültig, einen Con-

---

Verdienstlichkeit der Werke, den mündlichen Gebeten, den Contracten, der Sacramentenspendung ꝛc. die Rede ist, haben sich die Moralisten veranlaßt gefunden, zu untersuchen, was denn eigentlich beim virtuellen Wollen von dem frühern Akte noch fortbestehen müsse, damit die folgenden Akte aus ihm hervorgehen können. Eine subtile Analyse hat Card. de Lugo (de Sacram. disp. 8. sect. 5) zu diesem Zwecke angestellt. Auch er geht von der Voraussetzung aus, die virtuelle Intention unterscheide sich dadurch von der habituellen, daß sie einen Einfluß ausübe, den diese nicht ausübt. „Theologi communiter reliquerunt jam illud nomen (intentio habitualis) ad significandam speciem minus perfectam, scil. intentionem habitualem non virtualem. Alia est ergo intentio virtualis, quae non solum est praeterita non retractata, sed manens in virtute et influens in opus, quod nunc fit.“ L. c. n. 73. Vgl. Suarez de ult. fine disp 2. sect. 4; de act. bonitate disp. 6. sect. 5.

[1]) Daß in der übernatürlichen Ordnung der Akt vollkommener Liebe einen Zustand, ein reell bleibendes Element zurückläßt, das auch als in jedem guten Werke thätig aufgefaßt werden muß, dürfen wir hier füglich übersehen, da die Wirkung dieses Elementes dem früheren Akte als solchem keinen Falles zuzuschreiben ist.

[2]) Nur einen Theil der Definition stellt der heil. Alphonsus dar, wenn er sagt (Theol. mor. l. 6. tr. I. cap. 2. n. 15): „Intentio habitualis est, cum quis habuit antecedenter actualem, et non retractavit, sed de illa non amplius cogitat, nec ea in aliquo effectu permanet.“ Um beide Theile klar auseinander zu halten, dürfte man mit Andern sagen: „Voluntarium habituale vel est actus qui quidem ex praeterito voluntatis actu physice consequitur, sed humano modo non fit, vel est effectus qui actui voluntatis praeterito non retractato adscribitur, quin ex eo physice consequatur.“ „Physisch“ bedeutet hier so viel als reell, im Gegensatz zum bloßen Verhältniß.

tract, selbst den Ehecontract ein, spendet also auch das Sacrament der Ehe, oder macht eine Schenkung, weil heute sein ehemals gemachtes und nicht retractirtes Anerbieten, sein Eheversprechen de praesenti, angenommen wird; mit dieser habituellen Meinung spendet Jemand (aber ungültig) in bewußtlosem Zustande die Taufe, die er vorher zu spenden beschlossen hatte.

Wie ungenau oder unklar der Sinn und die Bedeutung des Habituellen bei manchen Theologen bis in die spätern Zeiten auch geblieben sein mag, so wurde doch schon längst ziemlich allgemein angenommen, daß der auf den spätern Akt ausgeübte und zu demselben bestimmende Einfluß das Charakteristische des Virtuellen sei; es darf uns daher nicht wundern, daß Viele auch beim heil. Thomas das Wort in diesem engern Sinne auffaßten; es frägt sich aber, wie weit sie dazu berechtigt waren.

Daß der den Menschen auf Gott hinrichtende Liebesakt, falls er ernstlich ist und nicht bald durch einen entgegengesetzten Akt aufgehoben werden soll, einen gewaltigen Einfluß auf das ganze Leben des Menschen ausüben müsse, dessen war sich wohl Thomas klar bewußt. Das Gegentheil einer so wichtigen Wahrheit in den Werken des heil. Lehrers zu suchen, wäre thöricht. Schließt ja doch der Liebesakt so wesentlich den Willen ein, alle Handlungen des ganzen Lebens auf Gott zu richten durch Vermeidung des Bösen und Uebung des Guten, daß, wenn es möglich wäre (ohne Beeinträchtigung des Verdienstes), mit einem Impuls die ganze Serie derselben auf das höchste Ziel zu richten und es ihnen unmöglich zu machen, von demselben abzuweichen (wie man durch Aufziehen einer Uhr den Zeiger für Tage oder Wochen an der Stelle erhält, wo er sein soll), die Energie jenes Aktes hinreichen würde, um es zu bewerkstelligen. Während der Prüfungszeit dieses Lebens hat aber der menschliche Wille keine derartige Gewalt über den zukünftigen Gebrauch seiner Kräfte, worin wir die liebevollen Absichten Gottes in Betreff der Vermehrung des Verdienstes nicht verkennen dürfen. Erst der letzte Liebesakt, der unserer Ewigkeit unmittelbar vorhergeht, wird alle Akte unserer Zukunft auf das höchste Gut unwandelbar beziehen.[1]) Bis dahin sieht die Liebe, im Bewußtsein ihrer Schwäche, sich genöthigt, beständig auf die Behauptung ihrer Herrschaft über die ihr unter-

[1]) Vgl. 2. 2. q. 24. aa. 4–8.

geordneten Kräfte bedacht zu sein. Daß der heil. Thomas auch diesen wirksamen Einfluß der Liebe im Auge hat, wo er vom Ordnen, Befehlen, Herrschen derselben spricht, ist einleuchtend. Dasselbe geht auch aus den Vergleichen hervor, womit er seine Erklärung der virtuellen Intention erläutert.

In 2. dist. 38. q. 1. a. 1. ad 4. „Ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel caritas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel caritate cogitet, nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et caritatem habeat (quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est), sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur, ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui si, dum opus suum exercet, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur; sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur; et sic in opere ejus rectitudo artis salvatur."

Der Künstler denkt bei der Ausführung seines Werkes oft nicht an die allgemeinen und höchsten Grundsätze seiner Kunst, sondern hält sich an gewisse praktische Maßregeln, von denen er früher erfahren hat, daß sie zur Einhaltung einer Hauptregel dienlich sind, und man kann daher nicht leugnen, daß die Kenntniß jener Hauptregel, und der Wille, sie zu beobachten, ihn auch jetzt noch physisch beeinflußt und bei der Ausführung seines Werkes leitet.

So verhält es sich auch im geistlichen Leben. Wenn ein Mensch sich ganz Gott hingibt und für ihn zu leben sich entschließt, so ist in diesem Entschlusse auch der Wille enthalten, sein ganzes Leben zu ordnen, das Böse zu meiden und das Gute zu thun. Dieser Wille, wenn er ernstlich ist, treibt an, den Gefahren und Versuchungen durch Anwendung der erforderlichen Mittel entgegenzutreten, Maßregeln zu ergreifen für den bevorstehenden Kampf, Tugenden bei dieser und jener Gelegenheit zu üben rc.[1]) Wenn es sich also um den ganzen Complex

[1]) Aus der Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Einflusses, den der Akt der Liebe auf den Wandel des Menschen ausübt, folgt auch die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit, den Akt selbst von Zeit zu Zeit zu wieder-

der Werke handelt, welche das moralische Leben eines Menschen ausmachen, so wäre es nicht nur falsch, sondern geradezu unsinnig, zu behaupten, eine bloß habituelle Richtung auf Gott mit Ausschluß jedes Einflusses des Aktes der Liebe, reiche hin, um die Ordnung und Beziehung auf das letzte Ziel in allen Werken zu erhalten. Und wenn diese Wahrheit so offen am Tage liegt, so läßt es sich leicht begreifen, warum der heil. Thomas, der nicht einen Katechismus, sondern wissenschaftliche Werke schrieb, dieselbe an obigen und anderen Stellen zwar angedeutet und mit einbegriffen, aber sie nicht allein und nicht einmal in erster Linie, d. h. dem hauptsächlichsten Sinne nach ausgedrückt hat. Es wäre vielmehr auffallend, wenn er, um nur eine so einfache Wahrheit auszudrücken, eine so wissenschaftliche und, in diesem Falle, verhältnißmäßig weitschweifige, verwickelte und unklare Form angewandt hätte. Wie dem aber auch sein mag, Thomas spricht nicht von dem Complex der Werke, sondern von den einzelnen guten Werken. Hat er nun, indem er die virtuelle Intention als nothwendig darstellt, für jedes einzelne Werk einen Einfluß des früheren Aktes der Liebe gefordert, damit das Werk gut und auf Gott gerichtet sei? Das ist die Frage, die wir entschieden mit Nein beantworten zu müssen glauben.

Zum Beweise dieser Antwort, wollen wir zuerst den Begriff darlegen, den er mit dem Worte „habituell" verbindet.

Vor Allem haben wir eine Stelle, in welcher er den Unterschied zwischen den Ausdrücken „habituell" und „virtuell", auf unsere Frage speciell angewandt, gleichsam ex professo erklärt. Es wäre ein ganz unberechtigtes Verfahren, die Bedeutung, die er etwa in andern Fragen diesen an und für sich so schwankenden Ausdrücken beilegt, auf diese Frage anzuwenden, wenn er für diese eine eigene Erklärung seiner Ausdrücke gegeben hat; denn wo wäre die Rücksicht für die Autorität irgend eines Schriftstellers, wenn man, ohne dazu genöthigt zu sein,

---

holen. Derselbe beseitigt oder vermindert nämlich die Schwierigkeiten, welche der Mensch in der Uebung des Guten und Meidung des Bösen empfindet. Die Anwendung unangenehmer Mittel wird schwer, wenn man nicht den Zweck, auf welchen sie gerichtet sind, im Auge behält. Der Zweck der Gebote ist aber die Liebe. In I. Tim. cap. 1. lect. 2. (oben Seite 17). Vgl. auch 2. 2. q. 23. a. 8. ad 2 et 3; q. 44. a. 1. — Opusc. 18. de perfect. vitae spirit. c. 4.

behauptete, er sei in dem Sinne, den er in einer Frage den Ausdrücken gibt und bestimmt erklärt, sich selbst in derselben Frage nicht getreu geblieben, er habe später einen Ausdruck statt des andern gebraucht, u. dgl.?[1]) Vernehmen wir den heil. Thomas De car. a. 11. ad 3: „Aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum est agentis propter finem ordinantis[2]) in Deum. Unde habitualiter referre in Deum non cadit sub praecepto, sed virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis, cum hoc nihil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem."

Wie aus dieser Stelle hervorgeht, versteht der heil. Thomas unter relatio habitualis weiter nichts, als den Zustand desjenigen, der kraft des einmal (und so oft es nothwendig ist) erweckten Liebesaktes (in der übernatürlichen Ordnung überdies kraft des ihm innewohnenden übernatürlichen Habitus) fähig ist, für das letzte Ziel, für Gott, zu wirken; es wird aber beim Gebrauche dieses Ausdruckes davon abgesehen, ob faktisch etwas auf Gott gerichtet wird oder nicht. Habituell ist auf Gott gerichtet, nach dem heil. Thomas, nicht sowohl das einzelne Werk, als der ganze Mensch, und zwar nicht nur, wenn er wirklich ein verdienstliches Werk verrichtet, sondern auch (et qui nihil agit), wenn er gar nichts (in diesem Augenblicke) wirkt, was zurechenbar wäre, weil er etwa schläft, oder etwas wirkt, was nicht auf Gott gerichtet werden kann, weil er läßlich sündigt: „Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei (Seite 42), quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum (das.). Venialiter peccans . . . habitualiter refert omnia in Deum" (S. 28).

---

[1]) Das thut z. B. Sylvius in seinem Commentar zu 2. 2. q. 10. a. 4. Ed. Duac. pag. 59. „Habitualiter autem dicit (Thomas) pro virtualiter sicut 3. q. 64. a. 8. ad 3.", und Gotti (oben S. 33). So wird es freilich nicht möglich sein, den Schlingen der jansenistischen Professoren, die sich auf Thomas berufen, zu entgehen. Selbst Suarez meinte: „D Thomas saepe relationem virtualem vocat habitualem et nunquam satis distinguit."

[2]) Ed. Parm. u. a. Richtiger ist wohl die Lesung von Conradus ordinatum, für welche Sylvius einen Codex vom Jahre 1500 anführt.

Nur in gleicher Bedeutung mit „Verhältniß" oder (in der übernatürlichen Ordnung) „Zustand" konnte er sagen, daß die relatio habitualis nicht Gegenstand eines Gebotes sei, non cadit sub praecepto, denn nur der Habitus an sich betrachtet fällt einfach unter kein Gebot, nicht einmal unter das allgemeine praeceptum caritatis, wie es der heil. Thomas versteht; letzteres, weil man von demjenigen, der habituell auf Gott gerichtet ist, noch nicht weiß, ob er wirklich Alles auf Gott richtet, oder nicht, sondern ganz davon absieht, ob er etwas thut und was er thut, da das gute Werk ebensowenig als das Schlafen oder das läßlich Sündigen zum Wesen der habituellen Relation gehört, wenn nur der Zustand der Liebe, der Richtung auf Gott darunter verstanden wird, „per quam est habilis ad referendum." Würde man sagen, daß auch der habituell auf Gott Gerichtete das praeceptum caritatis erfülle, weil er die Liebe habe, so wäre damit gesagt, daß auch der läßlich Sündigende diesen Akt auf Gott richtet, was falsch ist: „sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est" (oben Seite 36). Das habituelle Ordnen auf Gott fällt also unter kein Gebot, bedeutet mithin beim heil. Thomas nichts Anders als Zustand. Es wird daher nicht bloß von den einzelnen Werken, sondern auch, und vorzüglich, von dem ganzen Menschen, dem Geiste &c. ausgesagt: „quia mens hominis est habitualiter relata in Deum (unten S. 41) — quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium, perfectio est communis omnibus caritatem habentibus" [1]) und es wird nicht irgend welchen Akten, sondern der Tugend selbst zugeschrieben: „caritas habitualiter ordinat in Deum" — es ist ein Sein und ein Haben, nicht eigentlich ein Wirken: „Deum habitualiter pro fine habet [2]) — in habitu Deum et caritatem habet" (oben Seite 36).

Demgemäß beschreibt de Rubeis die relatio habitualis, welche der heil. Thomas versteht, mit den Worten: „Habitualis relatio non est praesens aliquis amor Dei, qui praecesserit ac permanere virtute censetur diciturque relatio virtualis; sed est potestas, quam quis habet amandi Deum eoque amore referendi opera in finem amatum. Haec vero

[1]) 2. 2. q. 24. a. 8. in O [2]) In 1. dist q. 3

potestas in habitu caritatis fundatur qui concipitur velut activum principium amoris.“ [1])

Wenn nun dieses der Sinn ist, in welchem der heil. Thomas die habituelle Ordnung der Werke auf Gott versteht, so darf es uns nicht wundern, daß er an mehreren Stellen sagt, dieselbe reiche zur Erfüllung des Gebotes der Liebe oder der Relation nicht hin. In 2. dist. 40. a. 5. ad 6: „Dicendum quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum: quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere: tunc enim quidquid ad se ipsum dirigit, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur, quando . . . (oben S. 4).

Wenn dies der Sinn der habituellen Relation ist, daß nämlich davon abgesehen wird, ob ein gutes Werk sie begleitet oder auch nicht oder sogar eine läßliche Sünde damit verbunden ist, dann dürfen wir aus dieser Unzulänglichkeit derselben noch weiter nichts schließen, als daß ein gutes Werk, die Uebung irgend einer Tugend damit verbunden sein muß; daß eine virtuelle Relation in irgend einem Sinne erforderlich ist; nicht aber, daß die erforderliche virtuelle Relation durch ihren Einfluß das Werk hervorbringen müsse. Zwischen dieser habituellen Relation des heil. Thomas und der virtuellen im strengern Sinne gibt es ein Mittelding, nämlich die habituelle im strengern Sinne, und es kann sein, daß Thomas diese mit dem Namen der virtuellen bezeichnet. Die Gründe, die er für die Unzulänglichkeit der habituellen Relation angibt, besagen eben nur dieses, daß ein gutes Werk geschehen muß, und bestätigen die gegebene Erklärung: „weil man sich kein Verdienst erwirbt durch das, was man hat, sondern durch das, was man wirkt; — weil man sonst auch die läßliche Sünde auf Gott beziehen könnte.“

Ohne Widerspruch, ohne die geringste Inconsequenz wird der heil. Thomas unter gewissen Voraussetzungen auch sagen

[1]) De car. cap. 6. n. 1.

können, daß eben diese habituelle Relation genügt. Daraus dürfen wir nicht schließen, daß er hier eine irgendwie verstandene virtuelle Relation mit dem Namen der habituellen bezeichnet. Es kann sein, daß seine virtuelle Relation, so weit sie zur Seligkeit nothwendig ist, nicht fehlen kann, so lange die habituelle vorhanden ist, und es ist möglich, daß dieselbe niemals bei der habituellen fehlt, wofern nur ein sittlich gutes Werk geschieht, was derjenige, der von der Relation eines Werkes redet, leicht voraussetzen darf, da es sich von selbst versteht, daß der Habitus als solcher nicht wirkt. Unter dieser Voraussetzung kann er also sagen, daß die habituelle genügt. Ganz natürlich: wenn Jemand, der nicht gehen kann, von einem Orte zu einem andern gelangen will, so sagt man ihm, er müsse sich fahren lassen, ein Billet lösen &c. Sitzt er schon im Wagen, so sagt man ihm, er brauche nur drin zu bleiben, und an jenem Orte auszusteigen. Die Voraussetzungen sind entweder ausdrücklich angegeben, oder können aus dem Contexte ergänzt werden. Thomas deutet ausdrücklich an, daß er von einem Menschen spricht, der ein gutes, geregeltes Werk verrichtet: da gibt er auch die habituelle Relation als einzigen Grund an, weshalb sein Werk auf Gott gerichtet und verdienstlich ist; wie wenn er sagte: Er hat sich auf Gott gerichtet, er braucht nur im Wagen zu bleiben, der zum Ziele fährt [1]). Wir sind also nicht berechtigt, dem Worte eine andere Bedeutung beizulegen, sondern müssen auch hier dieselbe Bedeutung, wie anderwärts, annehmen und beibehalten.

Nirgends sagt er, daß die habituelle Relation schlechthin genügt. Die Stelle 1. 2. q. 88. a. 1. ad 2. macht in dieser Beziehung eine Schwierigkeit, trägt aber, richtig erklärt, zur Bestätigung des Uebrigen wiederum bedeutend bei. [2]) In diesem

---

[1]) „Contingit quandoque, quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum; cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis, et [tamen] quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non modo non est peccatum, sed etiam est actus meritorius.“ Quaest disp de malo q. 9. a. 2. Ferner in 2. dist. 38 q. 1. a. 1. ad 4.

[2]) „Illud praeceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc praeceptum quicunque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc

Artikel handelt der heil. Thomas von dem Unterschiede, der zwischen der läßlichen und der schweren Sünde besteht; er macht sich sub 2 die Einwendung, jede läßliche Sünde sei eine Uebertretung des Gebotes des Apostels (I. Cor. 10, 31), folglich auch eine Todsünde. In der Antwort, die er gibt, faßt er dasjenige ins Auge, wozu das Gebot des Apostels speciell und zwar unter schwerer Sünde verpflichtet, das, was er anderwärts nennt das praeceptum de actu caritatis. Wo es sich nämlich um die Sündhaftigkeit eines Aktes handelt, kann auch nur gefragt werden, ob das praeceptum de actu übertreten worden ist. „Dieses Präcept ist aber ein affirmatives, sagt er, und verpflichtet nicht ad semper," d. h. daß man jeden Akt speciell per actum caritatis auf Gott richte. „Also daraus, daß ein Akt, wie es bei der läßlichen Sünde geschieht, nicht auf Gottes Ehre bezogen wird, folgt noch nicht, daß bei diesem Akte immer schwer gesündigt werde." Sondern der Akt, der nicht auf Gott bezogen wird, ist nur dann eine Todsünde, wenn er auch die habituelle Relation auf Gott aufhebt. Hieraus, will er sagen, läßt sich wenigstens schließen, daß tödtlich gesündigt worden ist, wenn auch die Todsünde nicht jedesmal formell gegen das Gebot de actu caritatis ist. „Es genügt also, daß die habituelle Relation nicht aufgehoben werde: Dann wird nicht bei jeder Unterlassung der Richtung eines Werkes auf Gott tödtlich gesündigt," es wird dann bei keiner solchen Unterlassung tödtlich gesündigt, und man kann deshalb nicht schließen, daß jede solche Unterlassung eine Todsünde sei. „Die läßliche Sünde aber schließt die habituelle Hinordnung auf Gott nicht aus, sondern bloß die aktuelle, weil sie die Liebe nicht ausschließt, die habituell auf Gott richtet." [1])

In dieser Stelle ist erstens nichts gegen die gegebene Erklärung zu finden; denn er sagt nicht, daß die habituelle Relation überhaupt genüge, sondern: Es genügt, daß die habituelle Relation bei einem Akte, der nicht auf Gott gerichtet ist,

---

quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem, quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter."

[1]) Cf. de malo q. 7. a. 1. ad 9. und In Coloss. c. 3 l. 3. (unten S. 45).

bewahrt werden könne, damit man erkenne, daß nicht jeder dieser Akte eine Todsünde sein müsse, und nicht einen entgegengesetzten Schluß ziehen dürfe; so oft nämlich die habituelle Relation bewahrt bleibt, ist der Akt keine Todsünde, und dies findet bei jeder läßlichen Sünde statt.

Aus derselben Stelle ersehen wir zweitens zur Bestätigung des bisher Gesagten, daß der heilige Thomas das Habituelle hier nicht in demselben Sinne versteht wie das Virtuelle; denn in welchem Sinne man auch das Virtuelle verstehe, wäre es jedenfalls falsch zu sagen, daß es durch die läßliche Sünde nicht ausgeschlossen werde; wohl aber gilt dies vom Habituellen, und zwar einzig in dem Sinne, den er auch anderswo und beständig in unserer Frage dem Worte beilegt. Ferner sagt der heil. Thomas: Veniale peccatum excludit . . . solum actualem ordinationem in gloriam Dei; da nun offenbar, wie schon gesagt, die läßliche Sünde auch die virtuelle Hinordnung auf Gott ausschließt, so mußte auch von dieser hier, wo er von dem speciellen Gebote handelt, Erwähnung geschehen, insofern sie den Einfluß des Aktes der Liebe bezeichnet, weil das specielle Gebot sich eben sowohl auf den durch den Akt auszuübenden Einfluß, als auf den Akt selbst bezieht. Wenn also Thomas die virtuelle Intention dennoch nicht erwähnt, so haben wir ein klares Anzeichen dafür, daß er die virtuelle Intention nicht in diesem Sinne versteht und diese Bedeutung derselben in dem Ausdrucke ordinatio actualis einbegreift.

Auch in 1. dist. 1. q. 3. sagt Thomas in der Voraussetzung, daß die Werke nicht schlecht seien, genüge die habituelle Relation. „Opera nostra quae mala non sunt, ab ipso (Deo) sunt et propter ipsum facienda: non quod quamlibet operationem oporteat semper actualiter referre in Deum, sed sufficit ut habitualiter in Deo constituant (nämlich die Werke) finem suae voluntatis.“ Und von der läßlichen Sünde sagt er daselbst ad 4. in ganz gleicher Weise: „Quamvis ille qui peccat venialiter non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum, cum diligat eam citra Deum; sed ex hoc peccat, quia excedit in dilectione (creaturae), sicut ille qui nimis immoratur

viae, non tamen exit a via." [1]) Also auch hier hat die habituelle Relation dieselbe Bedeutung, die wir oben beschrieben haben.

An allen Stellen also, wo der heil. Thomas von der Zulänglichkeit der habituellen Relation spricht, will er nichts Anderes sagen, als: Es genügt, daß man durch die einstmalige Intention Gott zu seinem letzten Ziele gemacht habe; es genügt, daß man im Stande der Gnade sei. Geschieht in diesem Zustande kein Werk, so kann man nicht sagen, daß das hinreiche, um seine Werke auf Gott zu richten; geschieht ein Werk, das nach der Vernunft geordnet und geregelt ist, dann ist es auf Gott gerichtet; wird eine läßliche Sünde begangen, dann wird dem allgemeinen praeceptum caritatis noch in so ferne Genüge geleistet, als die habituelle Relation und die relatio caritatis noch bestehen bleibt; es wird aber nicht gegen

---

[1]) Die Anschauungsweise, wonach der Gerechte selbst bei der läßlichen Sünde sich und seine Werke habituell auf Gott richtet, ist dem heil. Thomas so geläufig, daß er an mehreren Stellen fast zu sagen scheint, der Akt der läßlichen Sünde selbst werde auf Gott bezogen. So 2. 2. q. 24. a. 10. ad 2: „Cupiditas qua finis in creaturis constituitur, mortificat totaliter caritatem . . quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu." Und 1. 2. q. 88. a. 1. ad 3: „Ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem (ultimum), sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu." Ein Mißverständniß war jedoch in einer so klaren Sache nicht zu befürchten, besonders da er doch immer sagt, daß diese Relation auf Gott zwar bei dem Akte, aber nicht durch den Akt selbst geschehe, sondern durch jene habituelle Relation, die anderwärts so klar beschrieben wird. Vgl. Tanner in 1. 2. disp. 1. q. 1. n. 61. Fast überflüssig scheint es uns daher, daß die Salmanticenser (de ult. fin. n. 82) und nach ihnen de Rubeis (de car. cap. 31. pag. 197 et 199) eine andere, wohl nicht deutlichere, Erklärung zu geben versuchen, indem sie sagen: „Peccata venialia subjiciuntur Deo indirecte ac veluti permissive." Die Art und Weise, wie der heil. Thomas sich selbst an andern Stellen erklärt, dürfte vollends genügen. Daher sagt Cajetan: „Peccatum veniale referri habitualiter in Deum, apud S. Th. non est idem, quod peccatum veniale ex se aptum esse, ut referatur in Deum: hoc enim nulla specie probabilitatis affirmare potuit: sed idem est, quod habere secum habitum comitantem, ex quo quidquid procedit, refertur in Deum: habet enim peccatum veniale secum habitum caritatis, qui natura sua omnia refert in Deum, quaecunque diligit" Cajetanus in 2. 2. q. 24. a. 10. Vgl. Vasquez in 1. 2. disp. 5. cap. 2.

das specielle Gebot de actu caritatis gesündigt, da keine Todsünde begangen wird, wenn auch dieses Werk selbst nicht auf Gott gerichtet ist.

Spricht nun schließlich der heil. Thomas von der Nothwendigkeit der Relation, so wird er zweifelsohne die habituelle als unbedingtes Erforderniß darstellen müssen: „Non est necessarium, quod omnia in Deum referantur actu, sed habitu“. In Col. cap. 3. lect. 3.[1]) Hierher kann auch die Stelle gezogen werden In I. Cor. cap. 10. lect. 7., wo er in Betreff der Worte: Omnia in gloriam Dei facite, sich die Einwendung macht: „Ergo nullus actus est indifferens“, die er mit den kurzen Worten abfertigt: „Relatio haec in gloriam Dei intelligitur vel in actu vel in aptitudine referendi, quae non est solum in bonis, sed etiam in indifferentibus (nämlich quoad caritatem vel meritum [2]).“ Wenn dort die habituelle Relation, wie hier die aptitudo referendi, als unbedingt erfordert dargestellt wird, so folgt daraus noch nicht, daß sie einziges Erforderniß sei; wir haben daher keinen Grund, zu behaupten, daß das Wort habitu an dieser einzigen Stelle in einem anderen Sinne genommen werde, als an allen übrigen. Es läßt sich übrigens Alles nach dem bisher beschriebenen Begriffe der habituellen Relation erklären: Da nämlich an dieser Stelle des exegetischen Werkes nur gefragt wird, was streng nothwendig sei, so gibt der heil. Thomas dasjenige an, was unter jeder Bedingung und jeder beliebigen Voraussetzung erforderlich ist, also nicht die virtuelle, sondern die habituelle Relation, wie er sie anderwärts beschrieben hat. Ist sie

---

[1]) Er stellt sich auch hier wieder die Einwendung, wenn der Apostel ein Gebot angegeben habe, so gebe es keine läßliche Sünde, da durch jede läßliche Sünde jenes Gebot übertreten, also tödtlich gesündigt werde. Seine Antwort bezweckt also, nur dasjenige zu bezeichnen, was jenes Gebot simpliciter, d. h. unter einer schweren Sünde erfordert; dieß, sagt er, ist nichts Anderes, als daß der Habitus nicht aufgehoben werde, und die läßliche Sünde thut dieß nicht, weil sie nicht gegen das praeceptum de actu caritatis fehlt, da dieses nicht vorschreibt, Alles aktuell auf Gott zu beziehen.

[2]) Die Einwendung will nämlich sagen: Alle Werke der Ungläubigen oder Sünder sind also entweder sündhaft oder verdienstlich für das ewige Leben. Dieser Schluß, sagt Thomas, läßt sich nicht ziehen, wenn es Werke gibt, die zwar für das ewige Leben keinen Werth haben, bei denen aber nicht gesündigt wird, da sie auf Gott beziehbar sind.

auch nicht Gegenstand eines Gebotes, so setzt doch ihr Vorhandensein die Erfüllung alles dessen, was streng (unter einer schweren Sünde) verpflichtet, was zu dem praeceptum simpliciter gehört, voraus. Der Ausdruck habitu schließt alles dieses ein, schließt aber nicht aus, daß zur vollständigen Erfüllung des praeceptum relationis auch noch mehr erforderlich sei. Vielmehr war bei dieser Stelle ganz leicht, als secundum quid erfordert, einzubegreifen, was die zweite Stelle ausdrückt, daß nämlich das Werk an sich nicht schlecht, nicht einmal eine läßliche Sünde, sondern geeignet sein müsse, auf Gott bezogen zu werden. Dann wird nicht blos erfüllt, was streng erforderlich ist zur Seligkeit, sondern auch Alles, was zum praeceptum caritatis, wie es Thomas versteht, gehört. Und so haben wir selbst an dieser Stelle, wenn auch nicht einen bestimmten Beweis, so doch eine starke Andeutung, daß außer dieser Beziehbarkeit (aptitudo referendi), die nicht bloß in guten (d. h. verdienstlichen), sondern auch in indifferenten (d. h. guten, aber nicht verdienstlichen) Werken sich findet, weiter nichts als die habituelle Relation erfordert ist.[1])

Den klaren Beweis hiefür wollen wir im nächsten Artikel aus einer genauen Untersuchung der virtuellen Relation, wie der heil. Thomas sie versteht, zu gewinnen suchen.

---

[1]) Insbesondere ist hervorzuheben, daß die aptitudo referendi quae est etiam in indifferentibus nicht von der Indifferenz in genere morum, sondern von der Indifferenz quoad meritum hier zu verstehen ist. Nicht nur verlangt dieß der Context, sondern es ist auch sonst jene Ansicht, als mache der Akt der guten Meinung sittlich indifferente Werke zu guten, dem heil. Thomas durchaus fremd.

Die Heiligen in den fürstlichen Familien des Mittelalters.

Von A. Kobler S. J.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen des Mittelalters — und wir begreifen hier unter letzterem das Jahrtausend vom Anfang des 6. bis zum Beginne des 16. Jahrhunderts — bildet die außerordentliche Anzahl von Heiligen, welche während jener Periode aus den verschiedenen fürstlichen Familien Europas hervorgegangen sind, und von denen viele den Thron der einzelnen Länder mit einem Glanze umgeben haben, der nur um so herrlicher strahlen mußte, je dunkler nicht selten der Hintergrund war, von dem er sich abhob. Wenn man bedenkt, in welchem Zustand, was Religion und Sitten betrifft, die Völker sich befanden, welche nach der großen Wanderung auf den Trümmern des weströmischen Reiches sich niedergelassen hatten, so wird man staunen müssen, über die veredelnde und heiligende Kraft des Christenthums und dessen zeitlicher Erscheinung, der katholischen Kirche, welche, und manchmal selbst in verhältnißmäßig so kurzer Frist, den Glanz vollendeter Tugend sogar bis in die höchsten Kreise der menschlichen Gesellschaft zu verbreiten im Stande war.

Man hat dieser Erscheinung vielleicht noch nicht die Aufmerksamkeit zugewendet, die sie, namentlich auch in socialer Beziehung, verdient; denn welche moralische Wirkung muß es auf ein immerhin gläubiges Volk geübt haben, in seinem Herrscher einen Heiligen verehren zu können, oder in unmittelbarer Nähe des Thrones die zartesten Blüthen christlicher Tugend und Reinheit sich entfalten zu sehen! Wir wollen auf den folgenden Blättern eine kleine Rundschau halten unter den Fürsten und

in den fürstlichen Familien des Mittelalters, um auf die aus ihnen hervorgegangenen Heiligen oder Seligen der Kirche hinzuweisen. Nur einige Bemerkungen mögen dieser Rundschau noch vorausgeschickt werden.

Es bedarf wohl keines weiteren Beweises, daß es für den Menschen leichter ist, in dem ruhigen Gang eines gewöhnlichen Privatlebens, oder in der Einsamkeit der Klosterzelle die Wege der Tugend zu wandeln und sich zu heiligen, als bei den Lockungen und Versuchungen eines geräuschvollen, glänzenden und nicht selten allzufreien Hoflebens sich rein zu bewahren und dem Ideal christlicher Vollkommenheit nahe zu kommen, oder dasselbe zu erreichen, abgesehen von den Sorgen und Mühen, die den Herrscher auf dem Throne nach den verschiedensten Seiten in Anspruch nehmen. Ebenso ist es leichter, Wenigem zu entsagen und von der Welt sich zurückzuziehen, um in freiwilliger Armuth und unter strenger Disciplin sich dem Dienste Gottes und des Nächsten zu weihen, als zu demselben Zwecke von den Höhen weltlicher Herrlichkeit niederzusteigen; vom christlichen Standpunkt aus lassen sich solche Opfer allerdings noch leichter erklären, aber immerhin fordern sie einen heroischen Entschluß, zu dem weltlicher Sinn sich nie wird erschwingen können. Freilich sagt man, das Volk im Mittelalter sei nur allzu bereit gewesen, Personen aus höheren Ständen, die einige Beweise von Tugend gaben, namentlich aber Stifter oder Erbauer von Klöstern und Kirchen mit dem Heiligenschein zu umgeben, ohne viel auf deren übrigen Wandel zu sehen. Allein gegen diesen Einwurf ist Folgendes zu bemerken: Das Volk hat zu allen Zeiten, im Mittelalter sowohl als vor und nachher ein scharfes Auge auf Höhergestellte geworfen, und man wird wohl selbst aus dem gläubigen Mittelalter keinen Fall anführen können, daß es einen Tyrannen oder einen Eheschänder oder dergleichen Unholde heilig genannt, selbst wenn sie, ohne sich ernstlich zu bekehren und Buße zu thun, ein Kloster gestiftet oder eine Kirche gebaut haben sollten. Wohl aber sind die Fälle ohne Zahl, daß das Urtheil eines gläubigen Volkes über den heiligmäßigen Wandel von Personen, die in dessen Mitte gelebt, und durch heroische Tugend sich ausgezeichnet haben, von der Kirche nachmals in einem förmlichen Proceß bestätiget worden ist, wie denn überhaupt im kirchlichen Heiligsprechungsprocesse das Urtheil des gläubigen Volkes und seiner

nächsten Vertreter die erste Instanz zu bilden pflegt. Besonders gilt dies mit Bezug auf Personen, die den höheren oder sogar höchsten Ständen angehören, und die darum auch den Blicken und der Beurtheilung eines so leicht zum Tadel geneigten niederen Volkes um so mehr ausgesetzt sind. Und wenn auch in manchen Fällen dieses Urtheil erster Instanz von Seite der Kirche unbeachtet geblieben ist, oder keine Bestätigung gefunden hat, so ist das nicht immer ein Beweis, daß das Volk sich geirrt, oder ein leichtfertiges Urtheil gefällt hat; es geschieht nicht selten, daß der Kirche keine Gelegenheit oder Veranlassung geboten wird, sich über den Wandel eines ihrer Kinder auszusprechen, oder auch einen bereits eingeleiteten Proceß weiter zu verfolgen.

Nach diesen Vorbemerkungen beginnen wir unsere Rundschau füglich mit

Italien, wo der vom Apostelfürsten errichtete Stuhl des Oberhauptes der Kirche steht, mit dem seit der Mitte des 8. Jahrhunderts auch eine weltliche Herrschaft verbunden ist, und der, abgesehen von allen früheren Jahrhunderten, dem Himmel eine Reihe von Heiligen gegeben hat, wie kein anderer Fürstenthron der Welt. Zwar waren die Päpste schon seit dem 5. und 6. Jahrhundert bei der Schwäche und Sorglosigkeit der byzantinischen Kaiser und ihres Exarchen in Ravenna vielfach genöthigt, sich mit den zeitlichen Angelegenheiten Roms und Mittelitaliens zu beschäftigen, und Stadt und Gebiet gegen die herandrängenden Feinde zu vertheidigen. Doch wir wollen mit der Zeit beginnen, da sie durch die Uebertragung des Kirchenstaates auch wirklich zugleich weltliche Fürsten geworden. Von den Männern aber, welche von der Mitte des 8. bis zum Beginne des 16. Jahrhunderts den apostolischen Stuhl inne gehabt, werden folgende von der Kirche als Heilige oder Selige verehrt: P. Paul I. (757—767), aus dessen Pontificate übrigens keine besonders wichtige Thatsache zu erwähnen ist, es wäre denn, daß auf Ansuchen Pippins der Longobardenkönig Desiderius nach Unteritalien zog, und daselbst die Autorität des Papstes gegenüber den Ansprüchen der schismatischen Griechen aufrecht erhielt. Von weit größerer Bedeutung wurde das Pontificat des heil. Leo III. (795—816), des Wiederherstellers des abendländischen Kaiserthums durch die Krönung Karls d. Gr., divino nutu, wie die Zeitgenossen sich ausdrückten. Auf Leo III. folgte bald ein anderer heiliger Papst,

Paschal I. (817—824), der den Bilderstürmern mit aller Entschiedenheit entgegentrat, und ungeheure Summen auf wohlthätige Zwecke verwendete, besonders auch zur Loskaufung von Gefangenen in Spanien, Griechenland und an der afrikanischen Küste. Nicht lange nachher treffen wir auf dem Stuhle Petri einen heil. Leo IV. (847—855), von dem „die leoninische Stadt" in Rom ihren Namen trägt, und der den damals erst fünfjährigen Alfred, welcher mit seinem Vater Aethelwulf nach Rom gepilgert kam, auf den Wunsch des letzteren zum König von Wessex in England salbte, ja solches Gefallen an dem kindlich frommen Knaben fand, daß er ihn an Sohnes Statt adoptirte; es ist dies der nachmalige Alfred d. Gr.

Unter den Päpsten des 9. Jahrhunderts, welche die Kirche zu den Heiligen zählt, ragt vor allen hervor Papst Nicolaus I. (858—867), welcher mit Recht den Beinamen des Großen führt, der erste Papst, welcher im eigentlichen Sinne des Wortes gekrönt wurde, und zwar in Gegenwart Kaiser Ludwigs II. Wahrhaft groß erscheint dieser Nachfolger Petri in seinem entschiedenen Auftreten gegen König Lothar II. in dessen Ehescheidungsproceß, gegen Hinkmar von Rheims bei dessen Anmaßungen, und gegen den Eindringling Photius in Constantinopel. Unermeßlich ist der Dienst, welchen der Heilige nicht bloß der Kirche, sondern auch dem Staat und der moralischen Ordnung geleistet. Berühmt sind ferner die Antworten, welche dieser Papst dem Bulgarenfürsten Bogoris auf dessen Fragen gibt. Als Nachfolger hatte Nicolaus I. wieder einen Heiligen Hadrian II. (867—872), einen hochbetagten Greis, der aber noch das über den Frevler Lothar II. hereinbrechende Gottesgericht und den Sturz des Photius durch das 8. allgemeine Concilium (das 4. von Constantinopel) vom Jahre 870 erlebte. Dieses Concil hat noch einmal Zeugniß abgelegt von der Uebereinstimmung der morgenländischen und abendländischen Kirche in der Lehre und in der Anerkennung des Primates, ehe die unselige Trennung erfolgte.

Das 10. Jahrhundert war eine Zeit tiefster Erniedrigung für den apostolischen Stuhl und faßt man bloß Italien in's Auge, so kann man es nicht mit Unrecht das eiserne nennen. Erst in der Mitte des 11. Jahrhunderts besteigt wieder ein Heiliger jenen apostolischen Stuhl in Bruno, dem Bischof von Toul, einem nahen Verwandten Kaiser

Heinrich III.; er ist der vierte deutsche Papst auf dem Stuhle Petri, und führt den Namen Leo IX. (1049—1054). Unterstützt von zwei anderen Heiligen, Hildebrand und Petrus Damiani, führt er einen ernsten Kampf gegen die Hauptgebrechen seiner Zeit, gegen die Simonie und die Unsittlichkeit im Clerus. Leider war sein Pontificat nur von kurzer Dauer, gleichwohl überragt er als Herrscher auf dem ersten Thron alle Fürsten seiner Zeit. Nicht zwei Jahrzehnte vergehen, und ein anderer Heiliger ziert den apostolischen Stuhl, es ist Gregor VII. (1073—1085), dessen Bedeutung für die Geschichte der Kirche und der Menschheit so allgemein anerkannt, und dessen Hingebung, womit er sein Ziel zu erreichen bestrebt war, so allgemein bewundert wird, daß es wohl unnöthig ist, weiter darüber zu sprechen. Mit Riesenkraft sprengte er die schmählichen Fesseln der Kirche, „und sah er selbst auch nicht mehr den Tag der Befreiung, die anbrechende Morgenröthe leuchtete ihm doch ins sterbende Auge. Von ihm war die Christenwelt aus dem trägen Schlummer gerüttelt worden; er, der muthige Vorkämpfer flößte durch Wort und Beispiel allen edlen Herzen eine Begeisterung für Religion und Kirche ein, welche zu Opfern und Heldenthaten und Unternehmungen entflammte, dergleichen in so riesenhaftem Maßstabe auf Erden noch nie zu sehen waren und kaum mehr gesehen werden.“[1])

Damit ist hingewiesen auf die bald beginnenden Kreuzzüge, deren ersten Papst Urban II. (1088—1099) in Bewegung setzte. Es geschah dies, nachdem schon auf der Synode von Piacenza (1. bis 7. März 1095) die Begeisterung für die Befreiung des heil. Landes aus den Händen der Ungläubigen auf's Höchste gestiegen war, zu Clermont auf der daselbst (17.—28. Nov. 1095) gehaltenen Synode. Nie hat eines Menschen Wort eine größere Wirkung hervorgebracht, als das des dort anwesenden Papstes; leider war Urban nicht mehr am Leben, als die Kunde von der Erstürmung Jerusalems nach Rom kam. Jüngst erst ist sein Cultus ab immemorabili von Leo XIII. bestätigt und er dadurch als Seliger erklärt worden. Noch mögen wir eines heiligmäßigen Papstes erwähnen, welcher in der gleichen Weise, nämlich auf Grund des uralten Cultus von Pius IX. beatificirt wurde. Es ist Eugen III. (1145—1153),

---

[1]) Damberger, Synchronist. Geschichte des Mittelalters, VI. 1067.

der würdige Schüler des heil. Bernhard. Aufgefordert von diesem Papste predigte der heilige Abt von Clairveaux den zweiten Kreuzzug, der übrigens unglücklich ablief, „weil die Kreuzfahrer durch ihr stolzes Selbstvertrauen und ihre Laster eines so erhabenen Sieges sich unwürdig machten.“ Eugen III. starb in der Nacht vom 7. auf den 8. Juli 1152, und schon nach wenigen Wochen, am 20. August d. J. folgte ihm sein heiliger Lehrer in's Grab. Uebrigens sind Eugen III. und Urban II. nicht die einzigen Tiaraträger, deren Heiligsprechung zumeist durch die Ungunst der Zeiten so lange unterblieb; noch viele andere ausgezeichnete Päpste theilen gleiches Los mit ihnen.

Der nächste Papst, welchen die Kirche als Seligen verehrt, ist Gregor X. (1271—1276). Er präsidirte dem von ihm berufenen allgemeinen Concil von Lyon, in dessen vierter Sitzung er die förmliche Abschwörung des Schisma von Seite der Griechen entgegennahm. Von ihm ist auch die berühmte Constitution über das Conclave, welche zwar nie ganz in's Leben getreten, aber doch die Grundlage für alle künftigen Papstwahlen geblieben ist. Ferner ist es Gregor X., der durch sein ernstes Drängen nach dem Tode Richards von England für Deutschland die Wahl eines deutschen Königs betrieb, und so der kaiserlosen schrecklichen Zeit ein Ende machte; die Wahl aber fiel bekanntlich auf Rudolph von Habsburg. Wieder verfließen nicht ganz zwei Jahrzehnte, und ein heiliger Einsiedler wird zur höchsten kirchlichen Würde und auf den ersten Thron der Welt gerufen; er führt den Namen Cölestin V. Er ist zugleich Stifter des nach ihm benannten Ordens. Sein Pontificat war nur von kurzer Dauer, vom 5. Juli bis zum 13. December 1294; die Liebe zur Einsamkeit bestimmte ihn, der Würde zu entsagen, um sich wieder seinen gewohnten frommen Uebungen hingeben zu können. Es folgte nun das sturmbewegte Pontificat Bonifatius VIII., nach welchem noch einmal ein Seliger den apostolischen Stuhl besteigt, nämlich Benedikt XI. (1303—1304) aus dem Orden des heil. Dominicus, aber nur auf so kurze Zeit, daß man sich kaum des Argwohns erwehren kann, er sei in verbrecherischer Weise beseitigt worden, sobald er entschlossen schien, gegen die Feinde der Kirche vorzugehen. Mit Benedict XI. schließt die Reihe jener Päpste des Mittelalters, welche als Nachfolger der Apostelfürsten und als

weltliche Fürsten zugleich unter die Heiligen der Kirche gezählt werden. Nach Benedict folgt die unselige „babylonische Gefangenschaft" der Päpste in Avignon, dann das traurige abendländische Schisma, und auch nach Beendigung desselben dauerte es noch mehr als ein Jahrhundert, bis in Pius V. wieder ein Heiliger den apostolischen Stuhl ziert. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nicht auch in den dritthalb Jahrhunderten zwischen Benedict XI. und Pius V. höchst würdige Männer den Stuhl Petri eingenommen hätten, wie denn z. B. Urban V. (1362 bis 1370), der vorletzte der Avignoner Päpste, im Rufe der Heiligkeit gestorben ist.

Was das übrige Italien außer dem Kirchenstaate betrifft, so kommen hier nur das lombardische Königreich bis Karl den Großen, und Savoyen im Norden, und das Königreich Neapel im Süden in Betracht, da in den verschiedenen Republiken von eigentlichen Regentenfamilien nicht die Rede sein kann, die vielen herzoglichen Familien aber mehr den Titel, als ausgedehnte Territorien besaßen. Wollten wir auch auf diese letzteren Rücksicht nehmen, so hätten wir z. B. zu nennen einen heil. Lupus, Herzog von Bergamo, dessen Gattin, die heil. Adeleida und deren Tochter, die heil. Grata, dann aus der herzoglichen Familie der Honesti den heil. Romuald, und unter den Dogen den heil. Petrus Urseolus, den großen Vorsteher der Republik Venedig und späteren Schüler des heil. Romuald. Wenn wir uns jedoch auf jene zuerst genannten drei Länder beschränken, so führt zwar Bucelinus den Longobardenkönig Rachis und dessen Gattin und Tochter als Selige auf, doch ist ihnen nie eine kirchliche Verehrung zu Theil geworden. Dagegen können genannt werden die heil. Rosalia, wenn sie wirklich dem Geschlechte Karls d. Großen angehörte, der heil. Ludwig, der Sohn König Karls II. von Sicilien und Erzbischof von Toulouse, gest. i. J. 1297, ferner der selige Amadeus IX. von Savoyen, gest. 1472 und dessen beide Töchter, die sel. Margarita, eine Domincanerin, gest. 1465, und die sel. Ludovica, gest. 1503. Immerhin also, was die Heiligkeit auf dem Throne betrifft, hat Italien Ursache, dem Stuhl des heil. Petrus den Vortritt zu lassen.

Gehen wir über nach Deutschland, wo seit Otto d. Gr. bis herab in unser Jahrhundert mit nur kurzer Unterbrechung

bleibend der erste (weltliche) Thron der Christenheit stand, so mögen wir aus der Zeit vor der Theilung des karolingischen Reiches durch den Vertrag von Verdun gegründeten Anspruch erheben auf den ersten abendländischen Kaiser, den seligen Karl d. Gr., der sein ruhm- und thatenreiches Leben am 28. Jänner 814 mit dem erbaulichsten Tode beschloß. Allerdings war es ein Gegenpapst, welcher im Jahre 1166 diesem Kaiser die Ehre der Heiligen zuerkannte; allein was in so unrechtmäßiger Weise geschehen, haben nachfolgende rechtmäßige Päpste wenigstens stillschweigend gut geheißen und Benedict XIV. hat dieses Stillschweigen einer wirklichen Beatification gleich erachtet. Uebrigens hat schon Papst Urban VIII. und haben auch andere Päpste verschiedenen Kirchen von Frankreich und Deutschland, namentlich Aachen, wo das Grab des großen Kaisers sich findet, ein eigenes Officium de St. Carolo zugestanden. Was aber Karl d. Gr. gethan, um solcher Ehre würdig zu erscheinen, ist zu bekannt, um noch in Erinnerung gebracht werden zu müssen. Die Vorwürfe, die man ihm in Betreff ehelicher Treue gemacht, sind nicht in einer Weise begründet, daß man darauf hin ein verwerfendes Urtheil fällen dürfte. Es war Karl d. Gr., der nach langem und hartnäckigem Widerstand die heidnischen Sachsen bezwang, und zuletzt in friedlicher Unterredung deren Herzog Widukind, dessen Freund Alboin und mehrere vornehme Sachsen zur Annahme des Christenthums bewog. Sie empfingen die Taufe in feierlicher Weise zu Attigny im Jahre 785; nach und nach gelang auch die Bekehrung des Volkes, und gerade dieser deutsche Stamm der Sachsen sollte es sein, der in verhältnißmäßig kurzer Zeit den deutschen Königsthron mit dem schönsten Glanze vollendeter Heiligkeit schmückte. Schon Widukind, der noch vor Karl d. Gr. starb, nämlich im Jahre 807, wird von der Kirche als Seliger verehrt. Ein anderer Sachsenherzog, Bruno, empfing im Jahre 880 mit mehreren anderen Gefährten bei Ebsdorp die Martyrkrone. Mit dem Jahre 919 bestieg Herzog Heinrich von Sachsen den deutschen Königsthron, vermählt mit der heil. Mathilde, der Mutter des nachmaligen Kaisers Otto d. Gr. Die beiden Gemahlinnen des letzteren, Editha, eine Tochter König Eduards I. von England, und Adelheid, Tochter des Königs Rudolph II. von Burgund, und Wittwe König Lothars II. von Italien werden als Heilige verehrt.

Auch ein Bruder Ottos d. Gr. genießt dieser höchsten Auszeichnung der Kirche; es ist der heil. Bruno, Erzbischof von Köln (953—965). Mit 17 Jahren bereits Kanzler und dann Erzkanzler des Reiches, war er eben so ausgezeichnet als Kirchenfürst wie als Staatsmann und erwarb sich besonderes Verdienst um die Kirche Deutschlands dadurch, daß er nur die würdigsten Männer zu den bischöflichen Stühlen empfahl; erst 40 Jahre alt starb er zu Rheims am 11. October 965. Dasselbe sächsische Haus gab dem deutschen Königsthrone seine schönste Zierde in dem heil. Heinrich II. (1002—1024). Als Herzog von Baiern zum König der Deutschen gewählt und am 6. Juni 1002 zu Mainz gekrönt, empfing er an der Seite seiner Gemahlin, der heil. Kunigunde, Tochter des ersten Grafen Siegfried von Luxemburg, aus der Hand Benedicts VIII. die Kaiserkrone. Ein würdiges Denkmal setzte sich Heinrich in der Gründung des Bisthums Bamberg; er fand in dem von ihm erbauten Dome daselbst seine Ruhestätte. „Deutschland," sagt Gfrörer, damals noch Protestant, „hat nie einen besseren Kaiser gehabt, als Heinrich II. gesegneten Gedächtnisses. So verkehrt auch Gemeinheit und Unverstand neuerer Geschichtschreiber über ihn urtheilt, dient zum Troste, daß die Mitwelt und die nächsten Geschlechter zu den Zeiten, da noch politische Einsicht eine fast allgemeine Eigenschaft der Deutschen war, einen ganz anderen Maßstab an Heinrich legten."[1]) Seine Regierungsjahre zählen vergleichungsweise zu den schönsten und glücklichsten, welche Deutschland überhaupt gesehen.

Unter den deutschen Fürsten niederen Ranges, welche durch heiligen Wandel sich auszeichneten, steht wohl obenan der heil. Leopold, Markgraf von Oesterreich (1096—1136). Nur sein flehentliches Bitten konnte die Wahlfürsten bewegen, daß sie ihn nach dem Tode Kaiser Heinrichs V. nicht zum deutschen Könige wählten; die bedeutendsten seiner frommen Stiftungen haben sich bis auf den heutigen Tag erhalten und in mehr als einer Beziehung hat er mit an der Grundlage von Oesterreichs nachmaliger Größe gebaut. Gegen das Ende des 8. Jahrhunderts finden wir als Herzog von Kärnthen einen seligen Domitian oder Tuitian, an seiner Seite die gleichfalls als selig verehrte Gattin

---

[1]) Kirchengeschichte, IV. 196.

Maria; später im Jahre 1024 begegnen wir einer heil. Agatha Hildgardis als Pfalzgräfin von Kärnthen. Am Anfang des 10. Jahrhunderts war der heil. Zwentibold, Sohn des deutschen Königs Arnulph, Herzog oder König von Lothringen; auch dessen drei Töchter: Benedicta, Cäcilia und Relindis, welche dem Herrn ihre Jungfräulichkeit weihten, die beiden ersteren im Kloster von Susteren, die letztere in einer Einöde bei Lüttich, werden als Heilige verehrt. Noch nahe am Ausgange des Mittelalters tritt der sel. Bernhard, Markgraf von Baden, die ihm zustehende Hälfte des Landes an seinen Bruder ab, um einem höheren Rufe zu folgen. Aus königlichem oder fürstlichem Geblüte waren ferner der heil. Radbod, Bischof von Utrecht, gest. 918, der heil. Bruno, Bischof von Würzburg, ein Sohn des Herzogs Conrad von Kärnthen, der heil. Albert, Bischof, Cardinal und Martyrer, ein Bruderssohn des Herzogs Heinrich von Lothringen, der heil. Conrad, Mönch von Clairvaux, ein Sohn des Herzogs Heinrich des Schwarzen von Baiern, und der selige Adelrich oder Alarich, der Sohn der ehrwürdigen Regulinda, der Gattin des Herzogs Burkhard I. von Schwaben und nachmals des Herzogs Hermann I.

Aber noch müssen wir einiger heiliger Frauen und Jungfrauen erwähnen, welche den Adel ihrer Geburt und Stellung durch den Glanz ihrer Tugenden verherrlichet haben. Eine der lieblichsten und wegen ihrer Schicksale und den dabei entfalteten Tugenden merkwürdigsten Erscheinungen des Mittelalters ist „die liebe heil. Elisabeth", diese Königstochter aus Ungarn und Gattin des ihrer würdigen Landgrafen Ludwig von Thüringen, mit ihrer frommen Tochter, der seligen Gertrudis. Eine ganze Reihe von Heiligen finden wir in der Familie des Herzogs Adalbert von Elsaß. Zur Mutter hatte er die heil. Bereswinda, zur Schwester die heil. Odilia oder Ottilia, welche um das Jahr 720 starb; seine drei Töchter aber, Attala, Aebtissin in Straßburg, Eugenia und Gundelinda werden gleichfalls als Heilige verehrt. Eine Heilige aus königlichem Geblüte war auch die Gattin des Grafen Adalbert von Ostrovand, die heil. Regina, deren Tochter, die heil. Ragenfredis, erste Aebtissin des von der Mutter für ihre 10 Töchter, die alle ehelos blieben, gestifteten Klosters Denain

(Dononium) an der Schelde wurde. Endlich sei noch der seligen Wulfhildis Erwähnung gethan, einer Tochter des oben genannten Herzogs Heinrich des Schwarzen von Baiern.

Wenn wir in gleicher Absicht nun die Geschichte Frankreichs verfolgen, so begegnen uns schon im Beginne derselben zwei heilige Königinnen, welche auf die Bekehrung der noch heidnischen Franken zum Christenthume großen, ja entscheidenden Einfluß geübt haben; es sind die heil. Clotilde, die Tochter des burgundischen Königs Chilperich und Gattin des Frankenkönigs Chlodwig, und die heil. Radegunde, Tochter des thüringischen Fürsten Berthar und Gattin Clotars I. Dem Gott seiner frommen Gemahlin schrieb Chlodwig seinen Sieg bei Zülpich zu, und empfing bald darauf in Folge eines vor der Schlacht gemachten Gelübdes mit 3000 seiner Franken die heil. Taufe, der älteste Sohn der Kirche und zur Zeit der einzige katholische Fürst. Die heil. Clotilde starb im Jahre 545. Die heil. Radegunde aber starb 587 als vollendetes Bild der Entsagung in dem von ihr gestifteten Kloster von Poitiers, wohin sie sich mit Einwilligung Clotars zurückgezogen hatte. Ein Enkel der heil. Clotilde und ein Sohn Clotars I. war der heil. Guntram, König von Burgund, gest. 593; ihm war in demselben Reiche der heil. Sigismund im Jahre 524 als Martyrer vorangegangen. Ein anderer Enkel der heil. Clotilde und Sohn Clodomirs, der heil. Clodoald, gest. um das Jahr 560, ist der erste Priester unter den Franken aus königlichem Geblüt, den die Kirche öffentlich als Heiligen verehrt.

Eine den beiden genannten Königinnen ähnliche Erscheinung ist die heil. Bathilde, welche als armes Sklavenmädchen aus England nach Frankreich kam, und hier die Gemahlin Chlodwigs II. wurde. Nach dem Tode desselben im Jahre 655 verwaltete sie im Namen ihrer drei Söhne das Reich, bis Clotar II. mündig geworden, worauf sie sich (665) in die Abtei von Chelles zurückzog. Dort übte sie sich, gleich einer heil. Radegunde in den niedrigsten Diensten, und starb im Jahre 680 eines heiligen Todes. In eben diesem 7. Jahrhundert treffen wir in Austrasien eine ganze heilige Königsfamilie, auf welche übrigens auch Deutschland Anspruch machen könnte, da ein sehr beträchtlicher Theil von Austrasien zum heutigen Deutschland gehörte. Ein heiliger König daselbst war Siegebert II., der

656 in einem Alter von nur 25 Jahren starb. Ihm folgte sein Sohn Dagobert II., der im Jahre 679 starb und gleichfalls als Heiliger verehrt wird, wie die Kirche auch den drei Töchtern des letzteren dieselbe Ehre zuerkannt hat. Diese drei Töchter sind die heil. Bilichilde, die Gattin Childerichs II., die heil. Irmina, Aebtissin von Ohren bei Trier, und die heil. Adela, welche nach dem frühzeitigen Tode ihres Gatten der Welt entsagte, und später Aebtissin von Pfalzl, gleichfalls in der Nähe von Trier wurde. Noch einer anderen frommen Königsfamilie begegnen wir im Laufe desselben 7. Jahrhunderts in der Bretagne. Dort folgte auf König Judael dessen Sohn, der heil. Judicael, der jedoch zu Gunsten seines Bruders, des heil. Jodok, der Regierung entsagte und sich in ein Kloster zurückzog; aber auch letzterer legte bald die Regierung nieder, um ebenfalls einem höheren Rufe zu folgen. Ein anderer Bruder — nach Mabillon ein Neffe — des heil. Judicael, der heil. Winok, starb als Abt des Klosters Weromholt oder Wormhoult. Ferner mögen wir der heil. Framechilde erwähnen, welche aus deutschem königlichen Geblüte stammend, einen der höchsten Beamten am Hofe Dagoberts I. ehelichte, und deren Tochter, die heil. Austreberta, welche Aebtissin des Klosters Pavilly wurde und daselbst im Jahre 703 ihr heiliges Leben geschloß.

Wenn wir die Geschichte Frankreichs vom 8. Jahrhundert ab weiter verfolgen, so finden wir außer der heil. Richardis, der jungfräulichen Gemahlin Kaiser Karls des Dicken und Gründerin des Klosters Andlau bei Schlettstadt im Elsaß, bis ins 13. Jahrhundert keinen Heiligen mehr unter den französischen Königen, wohl aber mehrere heilige Bischöfe und Aebte aus königlichem oder fürstlichem Geblüte. Dahin gehören der heil. Hugo, Erzbischof von Rouen, der Sohn des Herzogs Drogo von Champagne, gest. im Jahre 730; der heil. Remigius, ebenfalls Erzbischof von Rouen (gest. 771), ein natürlicher Sohn des Karl Martell; der heil. Adalard, Abt von Corbie (gest. 827), ein Enkel des Karl Martell; der heil. Rodulph, Erzbischof von Bourges, und der heil. Ansigis, Abt von Fontenelle, beide aus königlichem Geblüte stammend; endlich der berühmte heil. Hugo, Abt von Clugny (gest. 1109), der Sohn des Herzogs Dalmatius von Burgund. Solche Männer haben durch ihre Tugenden auf die fürstlichen Familien, welchen sie

entsprossen sind, keinen geringeren Glanz geworfen, als wenn sie vom Throne herab mächtige Reiche regiert hätten. Ebenso hat der heil. Felix von Valois (gest. 1212), wenn er wirklich dem königlichen Hause der Valois angehört, dasselbe verherrlicht dadurch, daß er all seinen Ansprüchen auf die ihm in Aussicht stehende Krone entsagte, um sich dem Dienste Gottes zu weihen, bis Gott ihn rief, gemeinschaftlich mit dem heil. Johann von Matha den Orden zur Auslösung der Gefangenen zu gründen, eine Unternehmung, wodurch zahllose Gefangene der Freiheit und ihren Familien wieder gegeben wurden.

Der höchste Ruhm des französischen Thrones bleibt wohl für immer der heilige König Ludwig IX. (gest. 1270). Ein vollendeter Herrscher im Frieden und ein Held im Kampfe gegen die Ungläubigen sah er allerdings seine beiden Unternehmungen gegen die Feinde des christlichen Namens nicht mit Erfolg gekrönt; desto mehr zeigten sie den christlichen König und Heerführer in seiner ganzen Größe: er ist der letzte der Kreuzfahrer in der schönsten und erhabensten Bedeutung des Wortes. Ehe Ludwig der Heilige seine zweite Heerfahrt antrat, begab er sich nach Longchamp, wo seine Schwester Isabella als Nonne im Rufe der Heiligkeit am 25. Februar 1270 gestorben war, um ihrem Begräbniß beizuwohnen. Endlich am Ausgange des Mittelalters begegnen wir noch einmal einer Heiligen, auf oder nahe dem Throne von Frankreich; es ist die heil. Johanna von Valois, die Tochter Ludwig XI., und Gattin Ludwig XII. Gerne stieg sie vom Throne nieder, als ihre Ehe mit Ludwig für nichtig erkärt wurde, und ergab sich fortan den Uebungen der Frömmigkeit und der Buße. Sie ist Stifterin des Ordens von der Verkündigung Mariä geworden, und starb am 4. Februar 1505. Mit ihr schließt die Reihe der mittelalterlichen Heiligen auf dem Throne Frankreichs nicht bloß, sondern auf den Thronen Europas überhaupt.

Außerordentlich gering ist die Anzahl von Heiligen fürstlichen Geblütes auf der pyrenäischen Halbinsel, in den beiden Reichen Spanien und Portugal. Freilich hat man in Betracht zu ziehen, daß daselbst bis gegen Ende des 6. Jahrhunderts die arianischen Westgothen die Herrschaft führten, und von der unglücklichen Schlacht bei Xeres de la Frontera (711)

an der größte Theil von Spanien unter der Herrschaft der Sarazenen stand, bis es nach einem mehr als siebenhundertjährigen heldenmüthigen Kampfe gelang, den Eindringling wieder aus dem Lande zu vertreiben. Die Bekehrung der Westgothen war sozusagen eingeleitet durch den Martyrtod des heil. Hermenegild, des Sohnes des letzten arianischen Königs Leovigild. Bekehrt durch den heil. Leander gab er gerne sein Leben hin für seinen Glauben, während sein Bruder Reccared nicht nur selbst zur katholischen Kirche übertrat, sondern auch, sobald er die Herrschaft überkommen hatte, sein Volk nach sich zog. Von den noch folgenden westgothischen Königen trägt einzig Wamba (gest, 689) den Titel eines Heiligen oder Seligen, während Bischof Fructuosus von Braga der einzige heil. Bischof ist, welcher aus dem westgothischen Königsgeschlechte hervorging. Die edelste Zierde des spanischen Königthrones aber ist der heil. Ferdinand III. (1217—1252), König von Leon und Castilien, Zeitgenosse des heil. Ludwig IX. von Frankreich und naher Verwandter desselben; beider Mütter, Berengaria und Blanca, waren Schwestern. Ferdinand III. war ein wahrer Held im Kriege, der nie in eine Schlacht ging, ohne durch Gebet und Fasten den Segen des Himmels erfleht zu haben, der aber auch in den vielen Schlachten, die er schlug, nie verwundet wurde, und ein vollendeter Herrscher im Frieden, der seinem Volke die unberechenbare Wohlthat einer guten und schnellen Rechtspflege besorgte, und der ganzen spanischen Nation die entschiedene Richtung großen Eifers für den christlichen Glauben gab. Die Einnahme von Cordova, der weltberühmten Residenz der Omajaden, nachdem die Stadt seit mehr als 500 Jahren in den Händen der Ungläubigen gewesen, und die Eroberung von Sevilla, einer der größten und reichsten Städte der damaligen Zeit, und befestigt wie wenige, bilden die beiden Glanzpunkte in dem Leben des heil. Ferdinand, der in der That ein Beweis ist „von dem, was die katholische Religion und nur sie allein zu erzeugen vermag selbst dort auf den winterlich kalten Höhen, wo irdische Größe thront" (Damberger).

Was Portugal betrifft, so hatte König Sancho I. (1185 bis 1211) drei Töchter, Tarasia, Sancia und Mafalda, von denen letztere als selig, die beiden ersteren als Heilige verehrt werden. Tarasia war zuerst mit Alphons IX. von Leon vermählt, Papst Cölestin III. aber trennte die Ehe wegen zu

naher Verwandtschaft und Tarasia zog sich in ein Kloster der Cistercienserinnen zurück; denselben Orden wählten sich auch die beiden andern Schwestern, und so beschlossen alle drei ein Leben voller Entsagung mit einem heiligmäßigen Tode. Auf dem Throne selbst aber finden wir eine heil. Elisabeth (gest. 1336), die Tochter Peters III. von Aragonien und Gemahlin Dionysius I. von Portugal. Ihren Namen erhielt sie von ihrer Base, der heil. Elisabeth von Thüringen, und berühmt geworden ist sie als Friedensstifterin, wie sie denn auch wirklich, um einen Krieg zu verhindern und den Frieden wieder herzustellen, gern ihr Leben zum Opfer brachte. Eine Zierde Portugals ist ferner der selige Ferdinand, mit Recht der standhafte Prinz genannt, ein Sohn König Johanns I. In maurische Gefangenschaft gerathen, erduldete er nahezu ein sechsjähriges fortgesetztes Martyrium, bis ihn am 5. Juni 1443 der Tod davon befreite. Wäre er Maure gewesen, erklärte der Tyrann, der ihn so grausam behandelt hatte, er hätte seiner Tugenden wegen verdient, daß man ihn als Heiligen verehrte. Gegen Ende des Mittelalters treffen wir dann noch eine heil. Johanna, eine Tochter des Königs Alphons V. von Portugal, welche, von Jugend auf entschlossen, der Welt zu entsagen und sich Gott zu weihen, in dem Kloster der Dominicanerinnen zu Alveiro ein heiliges Leben 1490 mit einem heiligen Tode beschloß.

Gehen wir nun über zu den nordeuropäischen Staaten, so nehmen zunächst die drei vereinigten Königreiche von England, Irland und Schottland unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Es gibt kein Land in Europa, in welchem die Verkündung des Evangeliums, und zwar gerade in fürstlichen Familien, so herrliche Früchte hervorgebracht, als in England. Nur im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts haben mehr als 30 angelsächsische Könige und Königinnen ihre Krone niedergelegt am Fuße des Kreuzes, um unter einer damals noch so strengen Disciplin des Klosters, oder in völliger Einsamkeit ihr Leben Gott zu weihen; und aus der Zeit vom 7. bis 11. Jahrhundert zählt man nicht weniger als 23 angelsächsische Könige und 60 Königinnen und Glieder königlicher Familien, welche als Heilige verehrt werden. Im Jahre 597 waren die von dem heil. Gregor abgeschickten Missionäre auf der Insel Thanet

gelandet. König Ethelbert von Kent empfing die Ankömmlinge auf freiem Feld unter einer Eiche, um gegen einen allenfallsigen Zauber derselben sicher zu sein; in kurzer Zeit empfing er die heilige Taufe mit 10.000 seiner Unterthanen. Ethelbert starb im Jahre 616 und die Kirche hat ihm die Ehre der Heiligen zuerkannt. Nicht geringen Antheil an diesem glücklichen Beginn hatte bekanntlich Bertha, die christliche Gattin des Königs, eine fränkische Königstochter, und neben ihr der Bischof Liudhardt, den sie aus ihrer Heimat mit nach England genommen.

Und nun folgt eine ganze Reihe heiliger Könige bis hinein in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts. Da war der heil. Edwin, König von Northumbrien, ein in jeder Beziehung ausgezeichneter Fürst, der im Jahre 633 im Kampfe gegen den heidnischen Penda von Mercien und gegen den grausamen Ceadwalla, den Britten, fiel. Gleiches Loos von Seite Penda's traf im Jahre 642 den heil. Oswald, den mittelbaren Nachfolger Edwins; viele Kirchen auf dem Festland, namentlich auch in Deutschland sind zu Ehren dieses heiligen Königs geweiht. Eine Schwester Oswalds ist die heil. Ebba, welche mit mehreren andern Gefährtinnen im Jahre 685 die Martyrkrone empfing. Ein anderer heiliger König war Oswin von Deira (gest. 651) dessen Gattin Eanfleda und Tochter Elfleda gleichfalls als Heilige verehrt werden; letztere starb um das Jahr 716. Zwischen den Jahren 694 und 697 starb der heil. Sebbi oder Sebba, König von Essex, von dem man zu sagen pflegte, es hätte sich eher geziemt, einen solchen Mann zum Bischof, als zum König zu weihen. Nachdem er lange und glücklich regiert und viel des Guten gestiftet hatte, beredete er endlich seine Gattin, die immer nicht ihre Einwilligung geben wollte, daß beide sich trennten, um fortan in klösterlicher Abgeschiedenheit nur mehr dem Herrn zu dienen. In gleicher Weise legte der heil. Ethelred, Bruder und Nachfolger des Königs Wulfer von Mercien im Jahre 704 die Regierung nieder und zog sich in ein Kloster zurück, als dessen Abt er im Jahre 716 starb.

Nach den alten Martyrologien, nach der ständigen Tradition von Lucca, wo der Heilige gestorben und wo seine Gebeine ruhen, und wohl auch nach der Tradition der englischen Kirche, welcher Buttler in seinem Leben der Heiligen gefolgt ist, war der heil. Richard König der westlichen Angelsachsen;

ob ein entgegenstehender nur negativer, wenn auch nicht leichthin zu verwerfender Beweis, nach welchem der Heilige ein vornehmer Angelsache war, jene allgemeine Tradition zu entkräften im Stande ist, mag hier dahin gestellt bleiben. Der heil. Richard starb, wie schon erwähnt, in Lucca 722, mit seinen beiden Söhnen auf einer Pilgerfahrt nach Rom begriffen. Diese beiden Söhne waren der heil. Winibald oder Wunibald, Abt von Heidenheim (gest. 760), und der heil. Willibald, der erste Bischof von Eichstätt (gest. 786); eine Schwester dieser beiden, die heil. Walburgis (gest. 779), ruht ebenfalls zu Eichstätt, berühmt durch das wunderthätige Oel, das noch bis zur Stunde aus ihren Gebeinen fließt. Zunächst nun folgen der heil. Ina, König von Sussex und Wessex, gest. um das Jahr 729, ferner der heil. Ethelbert, König der Ostangeln, gest. im Jahre 793, und zwar mit der Martyrkrone geschmückt, dann der heil. Wistan, Fürst von Mercien, gest. 849, und wieder ein König der Ostangeln, der heil. Edmund, welcher im Jahre 870 die Martyrkrone empfing. Endlich schließt diese lange Reihe heiliger Könige mit dem heil. Eduard, dem Martyrer (978), und einem andern heil. Eduard (1043 bis 1066), der den Beinamen, „der Bekenner" trägt.

Damit schließt aber noch nicht die Reihe der Heiligen Englands aus königlichem oder fürstlichem Geblüte. Die beiden heil. Martyrer (um das Jahr 669) Ethelbert und Ethelred waren Söhne des Königs Ermenred von Kent. Ein anderer Martyrer (819) ist der heil. Alcmund, Sohn des Königs Elred von Northumberland. Der heil. Edwold ist ein Bruder des heil. Edmund des Martyrers. Aus königlichem Geschlechte waren ferner der heil. Egwin, Bischof von Worcester, gest. im Jahre 717, der heil. Aldhelm, Bischof von Sherburne, der im Jahre 709 sein thatenreiches und frommes Leben beschloß, der heil. Wilhelm, Erzbischof von York, gest. im Jahre 1154, und der heil. Richard, Bischof von Chichester, gest. im Jahre 1352. An diese reihen sich die heiligen Aebte: Cadoc, der Sohn eines Fürsten von Wales, Gunthiern, gleichfalls der Sohn eines Fürsten von Wales, Bruno, Abt von Clynoc in Wales und Enkel des Fürsten Bengo von Powis. Weiter gehören hierher der heil. Adalbert aus dem Geschlechte der Könige von Northumberland, welcher mit dem heil. Willibrord an der Bekehrung der Friesen arbeitete, und um das Jahr 740

starb, sowie der berühmte Einsiedler, der heil. Guthlach aus mercischem Königsgeschlechte, der im Jahre 714 sein heiliges Leben beschloß. Heilige Jungfrauen aus königlichem Geschlechte waren eine heil. Hilda (gest. 680), Aebtissin des Klosters Whitby, eine heil. Cuthburga, die Schwester des heil. Königs Ina, welche zuerst mit König Alfrid von Northumbrien in jungfräulicher Ehe lebte, später das für Deutschland so segensreich gewordene Kloster Winburn stiftete, wo sie als Aebtissin starb, eine heil. Kineburga, ebenfalls eine Schwester des heil. Ina, von welcher übrigens nichts weiter bekannt ist, und eine heil. Pega, die Schwester des eben genannten heil. Guthlach, welche gleichfalls in der Einöde lebte und bald nach ihm (719) zu Rom starb, wohin sie eine Pilgerfahrt unternommen hatte; ferner eine heil. Fridiswida, die Tochter des Fürsten Didans, die heil. Editha, die Tochter des Königs Ethelwolf, die heil. Ositha, die Tochter des Königs Frewald von Mercien, welche als Martyrin verehrt wird; ferner die heil. Ethelinga und die heil. Alfreda, die Töchter König Alfreds des Großen, der selbst durch nahezu zwei Jahrhunderte als Heiliger verehrt wurde; endlich eine heilige Witburga, die Tochter des Königs Bugge von Kent, welche um das Jahr 755 als Recluse bei St. Peter in Rom starb, eine heil. Eadburga, die Tochter König Eduards I., und eine heil. Editha, die natürliche Tochter des Königs Edgars, welche von ihrer Mutter Wilfrida, die dann eine Königskrone ausschlug und der Welt entsagte, im Kloster Wilton zur Heiligkeit herangebildet wurde, — eine Sühne für das Vergehen der Eltern.

Eine besondere Auszeichnung für England sind einige fürstliche Familien, welche dem Himmel noch eine ganze Reihe von Heiligen gegeben. So hatte Anna, der fromme König der Ostangeln, zur Gattin die heil. Hereswinda, und aus dieser Ehe stammten: die heil. Edilthyda, die Gattin des Königs Egfrid von Northumbrien, welche 679 in dem von ihr gestifteten nachmals so berühmt gewordenen Ely starb; — die heil. Sexburgis, die Gattin des Königs Ercombert von Kent, welche nach dessen Tode der Schwester ins Kloster von Ely folgte und nach ihr bis zum Jahre 699 als Aebtissin die klösterliche Gemeinde leitete; die heil. Witburga, welche sich ebenfalls dem Herrn weihte; die heil. Edilburga, die denselben Schritt gethan, und der heil. Erkongald, zuerst Abt und dann

Bischof von London, welche beide wenigstens nach Alford und Lingard der Ehe Annas mit der heil. Hereswinda entstammten, während noch die heil. Sedrida aus der letzteren erster Ehe stammte. Töchter der heil. Sexburgis aber waren die heil. Ermenilda, die Gattin des Königs Wulfer von Mercien, die heil. Erkongotha und die heil. Werburga, welche beide im Kloster von Ely, wo damals die heil. Ethelreda, ihre Base, Aebtissin war, dem Herrn sich weihten. Der erwähnte König Wulfer aber hatte zwei Söhne, Wulfad und Rufin, welche die Martyrkrone empfingen, und einen dritten Sohn, welcher zu Rom im Rufe der Heiligkeit starb. Ein Bruder Wulfers war Merwald, welcher von seiner Gattin Ermenburga einen Sohn und drei Töchter hatte, nämlich: Mervin, Milburga, Mildrandis und Milgitha, die sämmtlich den Heiligen beigezählt werden. Und sonderbar genug, Wulfer und Merwald waren Söhne jenes schrecklichen Penda, des Königs von Mercien, der ein so erbitterter Feind des Christenthums war und hartnäckig in seinem Heidenthum verblieb, bis er endlich 755 in einer Schlacht unweit Leeds in Northumbrien fiel. Noch sonderbarer ist, daß zwei Töchter dieses heidnischen Fürsten als Heilige verehrt werden, nämlich Kyneburga, welche zuerst mit König Alfrid von Bernicien in jungfräulicher Ehe lebte, und nach dessen frühzeitigem Tod ins Kloster trat, und Kyneswida, welche schon von früher Jugend an dem Herrn sich weihte. Einige Schriftsteller, darunter auch Butler, sprechen noch von einer dritten Tochter Pendas, Kynedrida mit Namen, welche ebenfalls den Heiligen beigezählt wird; andere Schriftsteller jedoch halten sie für identisch mit der heil. Kyneswida. Nicht eine Tochter, wohl aber eine Verwandte Pendas war die heil. Tibba, welche zugleich mit dessen beiden Töchtern als Heilige verehrt wurde.

Das zweite der vereinigten Königreiche von Großbritannien ist Irland, welches bereits im Jahre 1171 von König Heinrich II. erobert, seine Selbstständigkeit an England verlor. Darum erscheint auch der heil. Laurentius, gest. im Jahre 1181, der Sohn eines Fürsten der Provinz Leinster, und Erzbischof von Dublin, als der letzte Heilige aus einem wirklich regierenden fürstlichen Geschlechte. Was die irischen Fürsten von jener Zeit betrifft, so muß es auffallen, daß von den vielen Königen Irlands keiner von der Kirche in die Zahl

der Heiligen aufgenommen wurde. Selbst von fürstlichen Frauen wird nur die heil. Kentigerna genannt, welche im Jahre 728 starb und am 7. Jänner verehrt wird. Sie war die Tochter des Fürsten Kelly von Leinster, zog sich aber nach dem Tode ihres Mannes in ein schottisches Kloster zurück, so daß auch Schottland sie zu seinen Heiligen zählen könnte. Dasselbe gilt von ihrem Sohne dem heil. Fölan, welcher durch längere Zeit Abt eines schottischen Klosters war, und als solcher starb. Wenn auch keine heiligen Könige, so hat Irland um so mehr andere Heilige aus königlichem oder fürstlichem Geblüte aufzuweisen. Vor allen berühmt ist der heil. Columkill aus dem Geschlechte der Neil, welcher zwar um das Jahr 565 seine Heimat verließ, um unter den nördlichen Picten das Evangelium zu verkünden, und auch in dem von ihm gegründeten, so berühmt geworden Kloster Hy oder Jona begraben wurde, dessen Gebeine man aber später nach Irland zurückbrachte, um sie neben denen des heil. Patricius beizusetzen. Andere Heilige königlichen Geblütes sind: Der heil. Fridian, Bischof von Lucca, gest. im Jahre 587, nach mehreren Schriftstellern der Sohn eines Königs von Ulster, — der heil. Finian, auch der Aussätzige genannt, aus der Familie der Könige von Mounster, ein wahres Abbild des frommen Job, — der heil. Maughold (Macallius), Abtbischof auf der Insel Man, — der heil. Alban (um das Jahr 500), Abt und Sohn des Königs Cormac von Leinster, — die drei Söhne des Königs Fyltan von Mounster, nämlich der heil. Fursey, Abt, dann Einsiedler und später Gründer des Klosters von Lagny, der heil. Ultan, Mönch und später Abt von la Fosse in Frankreich, gest. im Jahre 686, und der heil. Foilan. gleichfalls Mönch und von Räubern ermordet und in la Fosse beigesetzt, — der heil. Kellach, Sohn des Königs von Connaught, Bischof und Martyrer, — der heil. Blaithmach, ein Mönch, der mit mehreren Gefährten im Jahre 793 gemartert wurde, — der heil. Indractus und die heil. Dominica, ebenfalls Martyrer, — und der heil. Aengus, (um das Jahr 824), Abtbischof des in Irland berühmten Klosters Cluain Edneach, sämmtlich königlichen Familien entsprossen.

Auch Schottland, das dritte der vereinigten Königreiche, seitdem Jakob der VI. als Jakob I. den englischen Thron bestieg, kann seiner Heiligen königlichen Geblütes sich rühmen.

So genoß Constantin I. als König, Mönch und Martyrer (556) seine Verehrung. Um das Jahr 600 starb der ebenfalls als Heiliger verehrte Drostan, Oheim des schottischen Königs Aidan, und im Jahre 640 der heil. Laisren (Lasreanus), Bischof und Enkel des letzteren. Aus königlichem Geblüte war der heil. Kentigern, der Apostel und erste Bischof von Glasgow, gest. im Jahre 601, und so soll der heil. Conon, Bischof auf der Insel Man, der Sohn eines schottischen Königs gewesen sein. Allgemein verehrt als Heiliger wurde König Constantin II., der im Jahre 874 die Martyrkrone empfing, und von mehreren Schriftstellern wird auch Constantin III., gest. im Jahre 943, als Heiliger bezeichnet, und wenn auch seine Verehrung mehr localer Natur war, immerhin bleibt auch dieses Zeugniß ehrenvoll für den schottischen Thron. Die schönste Zierde dieses Thrones aber war die heil. Margaretha, die Großnichte des heil. Eduard, des Bekenners, von England. Durch ein besonderes Eingreifen der Vorsehung mit ihrer Mutter und zwei Geschwistern auf ihrer Flucht aus England nach Schottland verschlagen, fanden die Fliehenden Aufnahme bei Malcolm III., der nach dem Tode seiner Gattin, einer norwegischen Prinzessin, Margaretha zur Ehe nahm. „Es gibt," sagt der Protestant Skene, „kaum einen herrlicheren Charakter, dessen die Geschichte gedenkt, als derjenige der Königin Margaretha. Was Reinheit der Motive und Ernst im Bestreben, das Wohl des Volkes, dem Gott sie vorgesetzt, zu fördern, was Wärme des religiösen Gefühls und Eifer für die Bethätigung der Religion, was Selbstlosigkeit in der Erfüllung ihrer Pflichten, namentlich aber die Tugend der Selbstverläugnung anbetrifft, so steht sie unerreicht da, und die Chronisten sind einstimmig in ihrem Lobe".[1]) Die heil. Margaretha starb, erst 47 Jahre alt, am 16. November 1093, nachdem sie noch wenige Tage vor ihrem Tode die erschütternde Nachricht erhalten, daß ihr Gatte in einer Schlacht gegen Wilhelm den Eroberer gefallen war; in einigen schottischen Kalendern findet sich auch der Name Malcolms III. als der eines Heiligen verzeichnet, obwohl die Verehrung keine kirchlich approbirte geworden ist. Unter den drei Söhnen der heil. Margaretha, welche nacheinander den schottischen Thron einnahmen, zeichnete besonders

[1]) Vgl. Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche in Schottland. I. 161 f.

David I. sich aus, gest. am 24. Mai 1153. „Er nahm den Ruhm eines der edelsten Monarchen, welche je die schottische Krone getragen, eines der größten Wohlthäter seines Volkes und der Kirche mit ins Grab. Obwohl nicht förmlich canonisirt, genoß er thatsächlich beim Volk die Verehrung der Heiligen.“[1]) Auch Malcolm IV., mit dem Beinamen „der Jungfräuliche“, der Enkel und unmittelbare Nachfolger Davids I., findet sich in einigen schottischen Kalendern als Heiliger verzeichnet; doch ist keine Gutheißung der Kirche erfolgt. Dagegen wird Mathilde, die Tochter Malcolms III. und der heil. Margaretha, und Gattin König Heinrichs I. von England wieder von der ganzen Kirche als Heilige verehrt. Noch mögen wir zweier Heiliger erwähnen, die aus Schottland waren und fürstlichen Familien entstammten; der heil. Ludan, der ein Sohn des schottischen Herzogs Hildebald war, und auf einer Pilgerfahrt in der Nähe von Straßburg (1202) starb, und dessen Grab, eine beliebte Wallfahrtsstätte, erst von den Schweden zerstört wurde, und der heil. Coloman, der von schottischen Königen abstammen soll. Auf einer Pilgerfahrt nach dem heil. Lande kam er nach Stockerau bei Wien, wo das empörte Volk ihn für einen Spion hielt und ermordete; er wird nun als einer der Landespatrone Oesterreichs verehrt.

Wenden wir uns jetzt zu den drei nordischen Reichen: Dänemark, Schweden und Norwegen, wohin das Christenthum erst im 9. und 10. Jahrhundert gedrungen. Das von dem heil. Anscharius (gest. 865) begonnene Werk wurde nicht ohne mannigfaltigen Wechsel und viele Schwierigkeiten fortgesetzt. Gleichwohl fehlt es auch dort nicht an heiligen Fürsten, die ihrem Volke zum leuchtenden Vorbilde geworden. Da ist der heil. Kanut, König von Dänemark, der sich nicht damit begnügte, blos seine Dänen vollständig dem Christenthum zuzuführen, sondern auch Ursache ward, daß der Same des Evangeliums in Curland, Samogitien und Lithauen ausgestreut wurde; der Heilige fiel als Opfer einer Verschwörung im Jahre 1086. Sein Sohn von Adelheid, der Tochter Roberts von Flandern, ist Karl der Gute von Flandern, der im Jahre 1127 meuchlings ermordet wurde, und dessen Cultus Papst

---

[1]) Bellesheim a. a. O. I. 205.

Leo XIII. erst jüngst (1883) wieder bestätigte. Ein anderer heil. Kanut war der Sohn König Erichs des Guten von Dänemark, zuerst Herzog von Schleswig, dann von Kaiser Lothar II. zum König der Wenden gekrönt; auch er fiel durch Meuchelmord am 7. Jänner 1130, seine Heiligsprechung aber erfolgte im Jahre 1171. Schweden verehrt in seinem König Erich IX. einen Heiligen und Martyrer (gest. 1160), der seinem Volke ein weiser Gesetzgeber geworden, und die Verbreitung des Christenthums nach Finnland veranlaßt hat. Besonders berühmt aber ist im Norden die heil. Brigitta, welche väterlicherseits von den Königen von Schweden, mütterlicherseits von den Gothenkönigen abstammte, und in ihrem 16. Jahre mit dem schwedischen Fürsten Wulfo von Nericien vermählt wurde. Von den acht Kindern, womit Gott ihre Ehe gesegnet, wird Johanna (gest. 1381) als Heilige verehrt. Wulpho selbst trat mit Erlaubniß seiner Gattin in den Cistercienserorden und starb im Jahre 1344. Auch die Heilige entsagte der Welt, erbaute das so berühmt gewordene Kloster Wadstena und ward Stifterin des nach ihr genannten Brigittenordens. Zuletzt verließ die Heilige Schweden und pilgerte nach Rom, wo sie ihre merkwürdigen Offenbarungen hatte; von Rom wallfahrte sie nach Jerusalem, und kehrte von dort wieder nach Rom zurück, wo sie im Jahre 1373 starb.

Was endlich Norwegen betrifft, so hat auch dieses Land seinen heiligen König und Martyrer in Olaf (Olaus) II., welcher wegen seines Eifers in der Verbreitung des Glaubens viel zu leiden hatte und zuletzt als Opfer dieses Eifers fiel im Jahre 1130. Merkwürdig ist, daß all' die heiligen Fürsten der genannten drei nordischen Reiche zugleich auch die Martyrerkrone schmückt, ein Beweis für die Schwierigkeiten, die dort der Einführung und Verbreitung des Christenthums entgegenstanden.

Unter allen Ländern Europa's ist Polen das einzige, welches keinen von der Kirche allgemein als heilig verehrten König aufzuweisen hat. Casimir I., welcher mit päpstlicher Erlaubniß aus dem Kloster Clugny auf den polnischen Thron gerufen wurde, führt nur den Titel eines Seligen. Mit dem Prädicate „selig" erscheinen dann noch bei mehreren Schriftstellern die Herzogin Helena, gest. im Jahre 1298, dann namentlich König Boleslaus V. mit dem Beinamen „der

Keusche", welcher mit seiner Gattin, der gleichfalls als selig bezeichneten Kinga oder Cunigunda, der Tochter des Königs Bela IV. von Ungarn, in beständiger Enthaltsamkeit lebte; seine Mutter war die sel. Grimislava, und eine seiner Schwestern die sel. Salomea; doch ist die Verehrung dieser königlichen Familie von der Kirche noch nicht anerkannt worden. Dagegen strahlt im Glanze des Altares die heil. Hedwig aus dem Geschlechte der Grafen von Andechs, die Gattin des Herzogs Heinrich I. von Schlesien und Polen. Nachdem Gott ihnen sechs Kinder gegeben, lebten beide fortan in beständiger Keuschheit, bis Heinrich im Jahre 1238 mit Tod abging, worauf die Heilige sich in das auf ihre Bitte erbaute Cistercienserkloster Trebnitz zurückzog, wo sie auch am 15. October 1243 ihr heiliges Leben beschloß. Gab es je eine Fürstin, welche ihres Mannes, ihrer Kinder, ihres Hofes und des ganzen Landes Glück, Segen, Freude, Muster und Lehrmeisterin war, so war es die heil. Hedwig. Die lieblichste Zierde Polens bleibt immer der heil. Casimir, Sohn Casimirs IV. und seiner Gemahlin Elisabeth von Oesterreich, Tochter Kaiser Albrechts II.; er starb unverehelicht in einem Alter von nur 24 Jahren am 4. März 1483. Ein Denkmal seiner innigen Verehrung der seligen Jungfrau ist der von ihm verfaßte Hymnus: Omni die dic Mariae mea laudes anima etc., welcher den schönsten derartigen Hymnen des Mittelalters sich anreiht.

Größer als in Polen ist die Zahl heiliger Männer und Frauen königlichen und fürstlichen Geschlechtes wieder in Böhmen. Schon der erste Herzog dieses Landes, Borcivoi, wurde in alter Zeit als Heiliger verehrt, obwohl diese Verehrung wie bei Alfred dem Großen von England sich wieder verlor. Dagegen wird Ludmilla, die Gattin Borcivois von der ganzen Kirche als Heilige verehrt; sie wurde ermordet auf Befehl der berüchtigten Drahomira, welche an der Spitze der dem Christenthum feindlichen Partei stand. Gatte dieser Drahomira aber war der sel. Wratislav I., und Sohn derselben der hl. Wenceslaus, welcher auf Anstiften der heidnischen Adelspartei im Jahre 935 von seinem eigenen Bruder Boleslaus ermordet wurde, König und Martyr zugleich. Eine Schwester des heil. Wenceslaus ist die heil. Przibyslava, und eine Nichte desselben und Tochter des Brudermörders die sel. Milada oder Mlada, von

Papst Johann XIII. Maria genannt, welche gegen das Jahr 995 als Benedictinerin starb. Hervorragend sind folgende Familien, in denen die Heiligkeit sich sozusagen niedergelassen hat, wenn auch die Kirche noch nicht all' den zu nennenden Seligen ihre Bestätigung ertheilt hat: Zunächst die Familie des Königs Wladislaus I. Der im Jahre 1151 verstorbene Prämonstratenser und nachmalige Bischof von Olmütz, der sel. Heinrich Zdik, war ein Bruder König Wladislaus I. Töchter dieses Königs aber waren die heil. Angela und die heil. Euphrasia, welche in Spanien von den Mauren getödtet wurden, ferner die sel. Amabilia, eine Benedictinerin, und die sel. Elisabeth, eine Prämonstratenserin, gest. um das Jahr 1170. Gleichfalls aus dem Orden des heil. Norbert war der sel. Heinrich Bretislaus, früher Herzog von Böhmen, dann Prämonstratenser und zuletzt Bischof von Prag, gest. im Jahre 1196. Aus der Familie König Wladislaus II. waren der sel. Albert, dessen Sohn und nachmals Erzbischof von Salzburg, gest. im Jahre 1200, dann die drei Töchter, die sel. Agnes, eine Benedictinerin, die sel. Margarita und die sel. Hedwig, beide Prämonstratenserinnen, letztere gest. im Jahre 1206. Aus dem Geschlechte der Przemysl waren die heil. Hrosnata, welche im Jahre 1217 die Martyrerkrone empfing, deren Schwester, die sel. Woyslava, und die drei als Selige verehrten Prämonstratenserinnen Beatrix, Bohuslava und Judith. Ebenso verehrt man in Böhmen als Selige drei Töchter Ottokars I., nämlich Agnes, eine Prämonstratenserin, gest. 1210, Abdela, eine Cistercienserin, und Anna, die Gattin Herzog Heinrichs II. von Schlesien; der Cultus einer vierten Tochter Ottokars, der sel. Agnes aus dem Orden der heil. Clara, wurde erst vor einigen Jahren von Papst Pius IX. bestätigt. Endlich ist noch die sel. Kunegundis, eine Benedictinerin, zu erwähnen, die eine Tochter Ottokars II. war.

Schließen wir diese Rundschau mit Ungarn, das zwar erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts in die große christliche Völkerfamilie eintrat, dessen erster christlicher König aber unstreitig zu den größten Fürsten des Mittelalters zählt. Der heil. Stephan, der eigentliche Gründer des „marianischen Reiches" wurde zwar erst in seinem 16. Jahre getauft, ist aber seinem Volke ein wahrer Apostel geworden, so daß Papst

Sylvester II. ihm und seinen Nachfolgern die Ehre zuerkannte, die keinem andern Fürsten zu Theil geworden, daß ihnen nach ihrer Krönung ein Kreuz sollte vorgetragen werden. Eben diesem seinem heiligen Könige verdankt Ungarn eine Verfassung und Gesetze, welche das Volk durch Jahrhunderte glücklich machten, und er ist es, der am Tage seiner Krönung (15. Aug. 1000) sein Reich der Königin des Himmels weihte. Gattin des heil. Stephan war die vielfach als selige verehrte Gisela, die würdige Schwester des heil. Kaisers Heinrichs II., welche in der prachtvollen von ihr neuaufgeführten und reich beschenkten Cathedrale von Veszprim ein schönes Andenken hinterlassen hat. Der einzige Sprößling dieser Ehe war der heil. Emmerich, der aber bereits im Jahre 1031 starb, also noch vor seinem Vater. Der letztere beschloß am 15. Aug. 1038 sein heiliges Leben. Seine rechte Hand ist bis zur Stunde noch unverwest. Als Seliger wird Salomo verehrt; er war ein Sohn des Königs Andreas I., und endigte ein wechselvolles Leben in strenger Abgeschiedenheit und Buße. Ein anderer heiliger König von Ungarn ist Ladislaus (gest. 1095), der wegen seiner Regententugenden nach Angabe deutscher Annalisten zur Zeit Heinrichs IV. für den deutschen Königsthron in Aussicht genommen wurde. Der heil. Elisabeth von Thüringen, der Tochter Andreas II. von Ungarn, ist bereits Erwähnung geschehen. Eine andere sel. oder heil. Elisabeth, eine Tochter Andreas III., lebte als Dominicanerin zu Thöß in der Schweiz und starb dort im Jahre 1338. Auch der heil. Ludwig, Bischof von Toulouse, dessen Mutter Maria eine Tochter Stephan V. von Ungarn war, ist schon früher erwähnt worden, und so haben wir nur noch drei Töchter des Königs Bela IV. anzuführen, welche als Selige verehrt werden, nämlich die sel. Margaretha, eine Dominicanerin, gest. im Jahre 1271, die sel. Jolanta, die Gattin des Herzogs Boleslav von Calissa, und die selige Constantia, die Gattin eines russischen Fürsten; eine vierte Tochter Bela's war die sel. Kinga oder Cunigunda, die Gattin Boleslaus des Keuschen von Polen, deren schon unter den Heiligen und Seligen dieses Landes gedacht wurde.

Wir haben hier die Heiligen aus den fürstlichen Familien des Mittelalters nach ihren bezüglichen Ländern geordnet.

Wollten wir sie in chronologischer Ordnung aneinander reihen, so ergäbe sich die merkwürdige Thatsache, daß während des ganzen Jahrtausends vom 6. bis zum 16. Jahrhundert kaum das eine oder andere Jahr sich findet, in welchem nicht irgend ein fürstlicher Thron des Abendlandes im Glanze der Heiligkeit strahlte, sei es, daß wirklich Heilige diese Throne eingenommen, sei es, daß sie um uns so auszudrücken, im reflectirten Lichte, nämlich in den Strahlen der Heiligkeit ihrer Familie glänzten.

Den Schluß, der sich aus der angestellten Rundschau für die Triebkraft der heiligen Kirche ergibt, brauchen wir nicht näher auszuführen.

Das Nestorianische Denkmal in Singan fu.

Von Joh. Ev. Heller S. J.

Die Inschrift auf der unter dem Namen der Nestorianischen Tafel bekannten Steinplatte ist schon mehr als einmal im Originaltexte veröffentlicht, oft übersetzt, untersucht und erklärt worden. Wer dieses weiß, wird eine neue Abhandlung darüber für überflüssig halten. Von einer Seite wurde uns dieses auch wirklich zu verstehen gegeben. Allein die dieser Ansicht zu Grunde liegende Voraussetzung ist eine irrige. Die Inschrift ist bis jetzt noch nie vollständig veröffentlicht oder übersetzt, und wo eine vollständige Wiedergabe versucht wurde, nicht ohne zahlreiche Unrichtigkeiten in Lesung und Erklärung des Textes, herausgegeben worden. Es gilt dies freilich weniger vom chinesischen Texte der Hauptinschrift, desto mehr aber vom syrischen. Einige Theile des letzteren mußten in gewissem Sinne zum zweiten Male entdeckt werden. Da Wylie und Pauthier diese Theile gar nicht oder nur in höchst mangelhafter Form vor sich hatten, so sind die sonst trefflichen Arbeiten Beider noch sehr der Ergänzung und Berichtigung bedürftig und darum noch immer nicht abschließend. Wylie's Aufsatz ist zudem seinem ganzen Umfange nach äußerst Wenigen zugänglich.

Damit hängt auch die Frage über die Echtheit des Denkmals auf's Innigste zusammen. Da die Inschrift bisher nie vollständig und zugleich fehlerfrei vorlag, mußten die Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt getheilt bleiben. Wahr ist, daß die Echtheit in neuester Zeit immer allgemeiner und ent-

schiedener zugegeben wird; so von Bickell[1]), Nöldeke[2]), Richthofen[3]), Gutschmid[4]),von den englischen Gelehrten, wie Yule[5]), und den in China lebenden europäischen und nordamerikanischen Sinologen, wie Bretschneider, Phillips, Zottoli, Wells Williams, Williamson, Edkins und Anderen. Aber die Beweise, worauf dieselben ihre Ueberzeugung gründen, sind theils gar nicht, theils nur fragmentarisch und in einer Form bekannt, daß sie nicht im Stande sind, vor dem Forum anderer Kritiker eine durchschlagende Wirkung zu erzielen und das Verdammungsurtheil Neumann's[6]) völlig umzustoßen. Neumann's kecke Behauptungen, welche seine leidenschaftliche Voreingenommenheit gegen die Jesuiten ihm als echte Beweisgründe erscheinen ließ, haben Vielen imponiert, welche nicht in der Lage waren, sich ein selbständiges Urtheil zu bilden. Daß Gützlaff[7]) seine frühere Anschauung darnach in's Gegentheil umgewandelt hat, ist weniger befremdlich. Aber auch tüchtigere Gelehrte ließen sich von Neumann beeinflussen. Nachdem früher Fleischer[8]) noch die Echtheit anerkannt hatte, adoptierten seine Nachfolger in der Abfassung der Literaturberichte für die Morgenländische Gesellschaft, Rödiger[9]) und Gosche[10]), ganz entschieden Neumann's Verwerfungsurtheil, selbst nachdem ihnen Wylie's und Pauthier's Abhandlungen bekannt geworden waren; jener erklärt: „Neumann hat uns nochmals die Unechtheit der syrisch-chinesischen Inschrift von Singanfu bewiesen"; und Gosche sagt: „Für die vorurtheilslosen Forscher ist die Unechtheit zweifellos entschieden." Käuffer[11]) meint, eine Fälschung dieser Art wie das Denkmal von Singanfu, sei eine colossale, dieser Umstand würde ihn jedoch nicht abhalten, an die Fälschung zu glauben. Des-

---

[1]) Lit. Handw. 1869 Sp. 199; Consp. Syr. litt. 61.
[2]) Tabari-Uebers. 118 u. 502, u. nach briefl. Mitth.
[3]) China I. 553.
[4]) Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. XXXIV. 210.
[5]) Cathay and the way thither. I. pp. XCII. ff.; The Book of M. Polo, 2. ed., II. 21. ff.
[6]) Jahrbb. für wissensch. Kritik 1830, I. 591—93; Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. IV 33—43.
[7]) Gesch. d. chines. Reiches II. 65. vgl. Ztschr. d. D. Morg. Ges. VI. 575.
[8]) Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. II. 455.
[9]) Ebend. V. 465; X 696 f. [10]) Ebend. XIV. 173.
[11]) Gesch. v. Ost-Asien. II. 793.

gleichen schwanken in ihrem Urtheile (G. Oppert[1]), German[2]) und Andere.

Wenn aber selbst Männer von solcher Bedeutung wie Stanislas Julien[3]) nicht an die Echtheit unserer Inschrift glaubten, so ist dies, zum Theil wenigstens, durch den Umstand erklärlich, daß es an dem zu einer allseitig richtigen Beurtheilung erforderlichen Mittel fehlte, an der Vorlage der ganzen Inschrift in einem getreuen Abdrucke. Hätte Neumann die Inschrift selbst gesehen, so hätte er doch wohl nicht gewagt zu orakeln: die syrischen Namen der Sendboten sind „mit den jetzigen syrischen Charakteren, nicht in Estranghelo, welches im achten Jahrhunderte im Gebrauche war," geschrieben; wenn man nicht annehmen will, daß er überhaupt unfähig war, beide Schriftgattungen von einander zu unterscheiden; denn selbst Kircher's unvollkommene Wiedergabe des Syrischen läßt dieses deutlich als Estrangelo erkennen. Als Nöldeke auf einem getreuen Abklatsche die schönen Estrangelbuchstaben sah, war er sofort von der Echtheit der Inschrift überzeugt. Ein näheres Studium der vollständigen Inschrift nach einem genauen Abdrucke, wie er uns zu Gebote steht, muß dieselbe Wirkung bei Allen hervorbringen, welche etwas von der Sache verstehen und ohne anderes Interesse als das der wahren Wissenschaft an den Gegenstand herantreten. Auch glauben wir nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir der Darstellung und Erklärung des Textes eine Geschichte der Auffindung, Bekanntmachung und Erhaltung des Denkmals vorausschicken, wobei es manche traditionell gewordene irrige Angaben zu berichtigen gibt, und wenn wir eine Zusammenstellung der Beweise für die Echtheit, besonders der äußeren, nachfolgen lassen, unter welchen einige sehr gewichtige bisher unbeachtet oder ganz unbekannt geblieben sind.[4])

I. Geschichte der Auffindung, Veröffentlichung und Erhaltung des Nestorianischen Denkmals. 1. Die ersten

---

[1]) Der Presbyter Joh. 142. [2]) Die Kirche der Thomaschristen 146.

[3]) *E. Rénan,* Hist. générale des langues sémit. 1855, I. 268—271. Vgl. jedoch *St. Julien,* Voyages des pélérins bouddh. III. 535 s.

[4]) Hier geben wir nur die Resultate unserer Studien, da die „Zeitschr." weder den erforderlichen Raum bieten noch die Texte in der Originalschrift bringen kann.

Europäer, welche von der Entdeckung dieser merkwürdigen Urkunde Kenntniß erhielten und Einsicht in dieselbe nahmen, waren die zwei Jesuiten Nikolaus Trigault und Alvarez Semedo.[1]) Letzterer erzählt den Hergang im 31. Kapitel des ersten Theiles seiner Schrift über China. Seinen Mittheilungen zufolge hatten die Missionäre seit ihrem Eintritte in das Chinesische Reich häufige Nachforschungen angestellt, um etwa noch vorhandene Spuren des in früheren Zeiten dort gepredigten Evangeliums zu entdecken.[2]) Aber nach dreißig Jahren eifrigen Forschens entdeckten sie nur dies Eine, daß es in China Leute gegeben habe und vielleicht noch gebe, welche das Kreuz verehrten, und sich und ihre Speisen mit dem Zeichen des Kreuzes segneten, ohne seine Bedeutung zu kennen. Matthäus Ricci hörte von mehreren Juden, daß es in China eine Secte gebe, die man Verehrer des Kreuzes nenne, von den dortigen Muhammedanern bald Isai bald Terzai genannt. Auch fanden

---

[1]) Nik. Trigault, geb. zu Douay in Belgien 1577, war seit 1610 in China. Vom Superior der chinesischen Mission, P. Nikolaus Longobardi, wurde er 1613 nach Europa geschickt, unter anderm um neue Arbeiter für die Mission zu werben; 1618 verließ er Europa mit 12 Genossen, die für Japan, und 22, die für China bestimmt waren, wovon unterwegs 5 starben. Er selbst starb zu Nanking 1628. Seine Schrift über China, De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Soc. Jesu, Aug. Vind. 1615 ist eigentlich das Werk des P. Matthäus Ricci, des Gründers der chines. Mission, von Trigault nur ergänzt und lateinisch herausgegeben. — P. Alvarez Semedo, geb. 1585 in Portugal, kam 1608 nach Goa und 1614 nach China, wo er zu Nanking seine Studien vollendete und nebenbei mit großem Eifer sich auf die Erlernung der chines. Sprache verlegte. Drei Jahre darauf wurde er in einer Verfolgung ergriffen und mit P. Alphons Vagnoni in einem eisernen Käfig unter vielen Mißhandlungen nach Canton geschleppt, und dann aus China verbannt. Er kam jedoch bald wieder verkleidet und unter anderem Namen dahin zurück. Im Jahre 1640 wurde er nach Rom gesendet; 1644 schiffte er sich wieder nach China ein. Er starb in Canton 1659. Sein Werk über China erschien portugiesisch zu Madrid 1641, spanisch (übersetzt von Manoel Faria de Sousa) ebend. 1642, italienisch (von P. Joh. Giattini) Rom 1643, französisch (von L. Coulon) Paris 1645, Rouen 1645 und Lyon 1667.

[2]) Es ist nicht richtig, was Yule (Cathay, I. praeliminary essay §. 75, p. C.) behauptet, die Missionäre seien Ende des 16. Jahrhunderts nach China gekommen mit der Ansicht, daß dort das Christenthum vor ihnen nie existirt habe. S. (außer obigen Worten Semedo's) *Trigault* De christ. expedit. lib. I. c. 11. (pp. 121—126).

die Missionäre dasselbe Zeichen an verschiedenen Gegenständen angebracht. „Endlich, sagt Semedo, waren wir so glücklich, ein Zeugniß aufzufinden, wodurch klar und unwiderleglich dargethan wurde, daß die christliche Religion vor mehreren Jahrhunderten in China bestanden und geblüht habe.“

In Semedo's Worten findet Neumann ein naives Eingeständnis des Zweckes, der den frommen Betrug heiligen sollte. Um die Chinesen schneller für den christlichen Glauben zu gewinnen, war es sehr wünschenswerth, auf ihre christlichen Ahnen hinweisen zu können; gelang es nicht, dafür echte Zeugnisse aufzufinden, so mußte man unechte erfinden und unterschieben. Allein die Worte Semedo's, sowie sein und seiner Genossen Verfahren erscheinen ganz unverfänglich, ja selbstverständlich, wenn man Folgendes erwägt. Dieselben wußten, daß nach der Tradition der malabarischen Christen der Apostel Thomas entweder selbst oder durch seine Schüler das Evangelium nach China gebracht habe. Sie wußten, daß der Metropolit der Thomaschristen sich den Titel eines Metropoliten von Indien und China beilege. Es war ihnen nicht unbekannt, daß in den Akten einer unter dem Patriarchen Theodosius gehaltenen Synode gleichfalls von einem Metropoliten für China die Rede sei. Sie kannten endlich aus den Berichten des Marco Polo, des Franziskaners Johannes de Monte Corvino und anderer Missionäre des 13. und 14. Jahrhunderts die Thatsache, daß es unter den Herrschern aus der Mongolendynastie zahlreiche Christen in Katai gegeben habe mit einem Erzbischof in Kambalu; und die zuerst von P. Ricci gehegte und gegen den Widerspruch Anderer festgehaltene Meinung von der Identität dieses Katai mit dem nördlichen China war noch zu dessen Lebzeiten durch die kühne Entdeckungsreise des Jesuitenbruders Benedict Goez zur Gewißheit erhoben worden. Was war natürlicher, als daß die neuen Glaubensboten die Meinung hegten, Spuren dieses in China früher bestandenen Christenthums entdecken zu können, und daß sie es für wünschenswerth hielten, bei ihrer Missionsthätigkeit daran anzuknüpfen? In welche Zeit aber glaubten die Missionäre die Anfänge der christlichen Religion in China verlegen zu müssen? Trigault (oder vielmehr Ricci) sagt: „Von einem Armenier habe ich gehört, daß die armenischen Christen von den Persern Terzai genannt werden. Da nun die Muhammedaner in China die Kreuzesverehrer mit

demselben Namen belegen, so scheint es, daß letztere aus Armenien nach China gekommen sind, etwa zur Zeit, als die Tartaren (d. h. die Mongolen) China eroberten, also um die Zeit, da der Venetianer M. Polo dorthin kam. Doch, heißt es weiter, wir können den Ursprung des Christenthums in China viel weiter zurückdatieren nach dem, was die chaldäischen Kirchenbücher der malabarischen Christen über das Apostolat des heil. Thomas in China enthalten. Die betreffenden Stellen, welche besagen, daß Thomas das Evangelium zu den Sinesen gebracht und bei ihnen mehrere Kirchen gebaut habe, hat P. Johannes Maria Campori, der schon seit Jahren unter den Thomaschristen thätig ist, übersetzt und auf unsere Bitte uns mitgetheilt." Daß im 7. und 8. Jahrhundert unter der Dynastie der Thang christliche Glaubensboten nach China gekommen sind, davon hatten weder die Jesuiten noch überhaupt Jemand die leiseste Ahnung. Wäre es ihnen in den Sinn gekommen, eine solche Fälschung wie die ihnen angedichtete zu machen, so hätten sie sicherlich ein Datum des ersten oder zweiten Jahrhunderts gewählt. In jene Zeit hätten sie die Abfassung der Inschrift verlegt, in der nicht minder als unter den Thang-Kaisern ein sehr reger Verkehr zwischen Ost- und Westasien stattfand, in die Zeit der Dynastie der späteren Han, in der auch der Buddhismus aus Indien in das Reich der Mitte Eingang fand; sie hätten das Christenthum ohne Zweifel aus Indien kommen lassen, gewiß nicht ohne des Apostels Thomas und seiner Wirksamkeit dabei irgendwie zu gedenken.

2. Die Auffindung der nestorianischen Tafel ereignete sich nach Semedo im Jahre 1625. Diese Angabe ist entschieden die richtige. Es irren sich sowohl die Veranstalter der 1644 erschienenen chinesischen Ausgabe unserer Inschrift, wornach die Entdeckung schon in das Jahr 1623, als auch Laitsai bei Wangtschhang[1]), wornach sie nicht vor das Jahr 1628 zu setzen wäre. Als man nun in dem genannten Jahre in der Nähe

[1]) Wangtschhang, ein hoher Beamter im Justizministerium, gab 1805 in Peking eine „Sammlung von Inschriften auf Metall und Stein" heraus. Bei der nestorianischen Inschrift im 102. Buche gibt er einen Auszug aus den Erläuterungen eines früheren Schriftstellers Namens Laitsai. — In der Umschreibung des Chinesischen folgen wir bei Eigennamen dem Vorgange W. Schott's, bei Textesworten dem Systeme G. v. d. Gabelentz', soweit typographische Rücksichten nicht im Wege stehen.

von Singan fu,[1]) der Hauptstadt der Provinz Schensi, an einem Orte, welchen P. Michael Boym[2]) Cheu-che nennt, die Erde aushob, um die Fundamente zu einem Gebäude zu legen, stieß man einige Fuß tief, unter vielen Trümmern eines alten Gebäudes, auf eine große Steinplatte, nach Semedo's Beschreibung über 9 Spannen lang, 4 Spannen breit und mehr als 1 Spanne dick. Auf einer Seite endigte sie in eine Pyramide, deren Basis 1 Spanne, deren Höhe 2 Spannen betrug. Auf der Vorderseite der Pyramide war über Wolken ein Kreuz eingemeißelt, dessen vier Enden in eine Art Lilien ausliefen. Unterhalb des Kreuzes befanden sich drei Zeilen mit je drei großen chinesischen Schriftzeichen, sehr schön und deutlich. Die ganze darunter befindliche Fläche der Steinplatte war mit ähnlichen Schriftzeichen in kleinerem Maßstabe bedeckt, untermischt mit etlichen fremden, damals noch von Niemanden erkannten Charakteren. Der Statthalter von Singan fu verfügte sich, als er über den seltenen Fund Bericht erhielt, voll Verwunderung darüber, und da er (wie P. Boym beifügt) an demselben Tage ein Söhnchen durch den Tod verloren hatte und nun die Entdeckung der Inschrift damit in Verbindung brachte, unverzüglich an Ort und Stelle, betrachtete das Monument mit Aufmerksamkeit, ließ es dann in die Umfriedigung des buddhistischen[3]) Klosters

[1]) Der Name wird oft auch Sian fu oder Sigan fu geschrieben und gesprochen; die Silbe fu gehört eigentlich nicht zum Namen, sondern bedeutet: Stadt (ersten Ranges).

[2]) Bei *Ath. Kircher*, China illustr. 8. — P. Michael Boym, ein Pole, kam 1643 nach China. Der Schauplatz seiner Thätigkeit war vorzüglich die Provinz Kiangsi. Im Jahre 1652 kam er mit zwei gelehrten Chinesen nach Rom und brachte dem P. Innocenz X. ein Schreiben der Kaiserin Helena. Er kehrte 1656 wieder nach China zurück und starb dort 1659.

[3]) „In fano Bonziorum Tau su dictorum" sagt Boym. Es liegt nahe, bei dem Namen Tau su an die Tao-ssi oder die Lehrer der Tao-Secte zu denken, und so verstanden es hier Viele, auch Wylie (into the temple of the Tauist priests). Allein, da Kinsching ein Buddhistenkloster war, so hat Boym entweder Tau su statt Taso (so der Text der Chines. Inschr. Col. XXVII. 11. 12.) geschrieben, oder es liegt hier jene Verwechslung vor, welche St. Julien in der Einleitung zu Hoeï-li (Hist. de la vie de Hiouen-Thsang .. traduite Par. 1853) an Abel Rémusat und J. Klaproth tadelt, welche tao-žin, die alte Bezeichnung der buddhistischen Erleuchteten, als Tao-ssi verstanden hatten; das eine Wort tao hat in den Lehrsystemen beider Secten ganz verschiedene Bedeutung.

Kinsching außerhalb der Mauern Singan fu's versetzen, auf ein schönes Piedestal stellen und zum Schutze gegen die Einflüsse der Witterung mit einer Pfeilerkuppel überdachen; gegenüber ließ er eine andere Steintafel aufstellen, welche einen Bericht über die Auffindung jener Antiquität enthielt.

Das große Interesse, womit der Statthalter sich der Inschrift annahm, erklärt sich, von andern Gründen abgesehen, aus der oben angeführten Bemerkung Boym's, zu deren besseren Verständnis wir eine Stelle aus Wangtschhang's „Sammlung von Erz- und Steininschriften" hier einschalten. Laisai erzählt dort: „In der Periode Tsungtsching der Ming-Dynastie (d. i. 1628—1644[1]) hatte Tseu Tsingtschang, der Statthalter von Singan fu, ein Söhnchen Namens Hoaseng, welches außerordentlich begabt war. Sobald es gehen konnte, begann es seine Hände zu falten und zu Buddha zu beten, was es fast ohne Ermüdung Tag und Nacht fortsetzte. Doch bald wurde es krank, schaute mit kaum geöffneten Augen und lächelnd zur Seite und ging hierauf in seine ferne Heimat ein. Der durch Wahrsager ausgewählte Platz zum Begräbnis liegt westlich von Singan bei dem Kloster Tsungsching, welches jetzt Kinsching heißt, etwas südwärts von letzterem. Als man nun dort einige Fuß tief gegraben hatte, stieß man auf eine Steintafel, welche eine Inschrift enthielt, und zwar keine andere als die über die Ausbreitung der hellstrahlenden Religion.[2]) Nachdem sie tausend Jahre unter der Erde gelegen war und jetzt zum ersten Male aufgefunden wurde, beweist sie den natürlichen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung durch die drei Generationen (d. h. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). Da das Kind einer von den reinen Männern war, kehrte es wieder zurück.. Die Schriftzeichen sind nach dem besten Kunststil, ohne den geringsten Fehler gemacht. Am Fuße und an den Rändern befinden sich fremde Charaktere, ähnlich denen in den buddhistischen Klassikern."[3]) Wie man sieht, hält der Verfasser dieser Erläuterungen die syrische Schrift für Devanagari[4]) oder für mongolisch, und die

---

[1]) Wie schon oben erwähnt, ist die Thatsache zu spät gesetzt.

[2]) Das ist der Name der christlichen Religion in der Inschrift.

[3]) Pauthier übersetzt diese Stellen etwas anders.

[4]) Die Religionsbücher der nördlichen Buddhisten, nämlich der tibetanischen, mongolischen, chinesischen, japanischen, sind ursprünglich in der

Religion, wovon die Inschrift handelt, für die buddhistische, und meint, der Knabe Hoaseng sei in einem früheren Dasein einer der Priester gewesen, die in der Inschrift genannt werden.

3. Kaum war das Monument entdeckt, kamen von allen Seiten Neugierige herbei, um es zu besichtigen, darunter auch viele Gelehrte. Niemand aber konnte darüber ins Klare kommen, wovon die Inschrift handle. Die meisten hielten wohl die Inschrift für eine buddhistische, vor allem der Statthalter, der eben deswegen die Tafel in ein Buddhistenkloster übertragen und dort aufstellen ließ. Es kam aber auch ein Gelehrter, der 18 Jahre zuvor in Peking mit P. Ricci in Verkehr und in Freundschaft gestanden war und viel von der christlichen Religion wußte. Dieser in der Vermuthung, daß das Denkmal ein christliches sei, ließ Abdrücke machen, und sandte sie an einen alten Freund Leo [1]), einen Christen, der in Hangtscheu, Provinz Tschekiang, sich befand. Eben dorthin hatten sich auch fast alle Missionäre, um einer Verfolgung zu entgehen, geflüchtet. Durch Leo erhielten diese Patres Kunde von der Sache. Um dieselbe Zeit befanden sich in der Provinz Schensi zwei christliche Chinesen von hohem Range, Paul Tschang und Philipp Wang; letzterer war von Peking nach Sanjuen gekommen, um das Leichenbegängnis seiner Mutter zu halten. Beide wünschten sehr, daß die christlichen Sendboten auch in diese von denselben noch nie betretene Provinz kämen; sie baten um den P. Nikolaus Trigault, der in der angrenzenden Provinz Schansi wirkte, und wenige Monate nach Entdeckung der nestorianischen Tafel kam er nach Singan fu, wo die Jesuiten durch die Bemühungen der genannten Mandarine bald ein Haus erhielten und den Grundstein zu einer Kirche legten.

Im Jahre 1628 kam auch P. Semedo nach Singan; während dieser in der Hauptstadt blieb, excurrierte Trigault in die Provinz. „Ich rechnete es mir zum Glücke," schreibt P. Semedo, „daß ich unter den Ersten war, welche für diese

---

Sanskritsprache verfaßt, während die heilige Sprache der südlichen Buddhisten, der in Dekkan, Ceylon, Hinterindien, das Pali ist.

[1]) Das letzte Kapitel seines Buches widmet Semedo fast ausschließlich diesem eifrigen Christen, welcher dem P. Ricci und den anderen Missionären bei Erlernung des Chinesischen und bei Abfassung chinesischer Bücher außerordentliche Dienste leistete; er starb 1630.

Mission in Singan bestimmt wurden. Denn da hatte ich alle Bequemlichkeit, die Steininschrift zu besichtigen und zu studieren. Ich konnte mich nicht daran satt sehen; ich war erstaunt darüber, daß der Stein nach so vielen Jahren so gut erhalten war, daß die Zeichen so schön und deutlich, und ganz unversehrt geblieben waren. Einige chinesische Zeichen auf den beiden schmalen Seitenflächen, nach der Dicke des Steins, enthalten die Eigennamen der Bischöfe und Priester, welche zu jener Zeit in China thätig waren. Andere danebenstehende Zeichen, die wir nicht erkannten, da sie weder griechisch noch hebräisch sind, können nichts anderes sein, als die fremdländischen Namen derselben Personen, geschrieben für Fremde, welche die chinesischen Namen nicht entziffern könnten. Als ich später auf der Reise nach Rom durch Kranganur kam, wo die Residenz des Erzbischofs der malabarischen Christen ist, consultierte ich über die mir unbekannte Schrift den dort stationierten P. Anton Fernandez. Dieser erkannte sie als syrisch, ähnlich der Schrift, welche bei den Thomaschristen im Gebrauche ist."

Schon in den am 1. März 1626 nach Rom abgeschickten und 1629 in Rom gedruckten litteris annuis über China gibt der damalige Generalvisitator der chinesischen Mission, P. Emmanuel Diaz [1]) Bericht über die Auffindung der Tafel, deren Größe er auf ungefähr 24 Spannen angibt und deren Ursprung er ins Jahr 382 hinaufrückt; Doctor Leo, sagt er, ließ die Inschrift drucken und Erklärungen derselben durch andere Mandarine verbreiten und geht damit um, von der ganzen Sache den Kaiser in Kenntnis zu setzen.

Diese ungenauen Angaben erklären sich durch den Umstand, daß der Schreiber die eben eingelaufene erste Nachricht mittheilt. In einem späteren Briefe vom 21. Nov. 1627 gibt er bereits die richtigen Notizen. Wir haben hier, sowie in den oben berührten Verschiedenheiten in den Berichten der einzelnen

[1]) Emmanuel Diaz, ein Portugiese, seit 1576 Jesuit, schiffte sich 1585 nach Ostindien ein, und erlitt auf der Höhe von Sofala Schiffbruch; auf Schiffstrümmern dem Meere entgangen, gerieth er auf der Küste Sofala in Sklaverei. Nach seiner Befreiung reiste er nach Goa und 3 Jahre darauf mit P. Alexander Valegnani nach China. Er war zweimal Rektor in Macao. Lange Zeit stand er der Mission von Nanking vor. Schon betagt, wurde er Visitator der ganzen Mission von China und Japan. Er starb zu Macao 29. Nov. 1639.

Missionäre ein neues Kriterium für die Echtheit der Inschrift: Uebereinstimmung in der Hauptsache bei Verschiedenheiten in den Nebenumständen. Ueberhaupt zeigt die Geschichte der Auffindung zur Genüge, daß die Unterschiebung eines Machwerkes soviel wie unmöglich war. Der Stein wurde entdeckt, aufgestellt und untersucht, ehe der erste Jesuite seinen Fuß in jene Provinz gesetzt hatte. Der Stein, ein Monolith von solchen Dimensionen und solcher Schwere, daß die Kraft vieler Menschen zusammenwirken mußte, um ihn zu transportieren, mußte vom Betrüger erst nach Singan geschafft und dort eingegraben werden, und die Arbeiter mußten veranlaßt werden an der richtigen Stelle zu graben; was Alles nicht ohne großes Aufsehen vollführt werden konnte.

4. Wenige Jahre nach der Entdeckung wurde eine Copie der Inschrift, in ihrem syrischen Theile aber sehr mangelhaft und ungenau, nach Rom geschickt, zugleich mit einer wahrscheinlich von Semedo unter Beihilfe chinesischer Gelehrter verfertigten portugiesischen Uebersetzung. Beide Stücke kamen in das Archiv des römischen Profeßhauses der Gesellschaft Jesu. Eine italienische Uebersetzung nach der erwähnten portugiesischen gemacht, erschien zu Rom 1631. Auf letzterer beruht die lateinische Uebersetzung des P. Kircher in seinem Prodromus Coptus Romae 1636. Vom syrischen Texte erhielt man, wie gesagt, in Rom sehr mangelhafte Copien, vielleicht nur probeweise gemachte Abschriften. Aber 1652 brachte P. Michael Boym einen genaueren und vollständigeren, auch den syrischen Text enthaltenden Abdruck aus China mit, einen Abdruck, der später dem Museum Kircherianum des Römischen Collegiums einverleibt wurde. Er lieferte überdies, unterstützt von einem geborenen Chinesen, Andreas Sin, der mit nach Rom gekommen war, dem P. Kircher eine neue wörtliche Uebersetzung. Nach dem genannten Facsimile ließ Kircher den ganzen Originaltext unter Beihilfe eines anderen aus Singan gebürtigen Chinesen Matthäus in Kupfer stechen. Im Jahr 1667 endlich gab Kircher in seinem Werke: China monumentis etc. illustrata[1]) den Originaltext nach dem erwähnten Kupferstich, mit einer Umschreibung desselben durch Boym, mit Boym's Uebersetzung und mit der schon im Prodromus früher veröffentlichten Paraphrase heraus.

---

[1]) Amstelod. 1667. pp. 1—45.

Das ist die erste Ausgabe des ganzen Urtextes, für den syrischen Text die einzige Norm Späterer, auch Pauthier's. In der chinesischen Ausgabe, welche die PP. Julius Aleni (Ngi Schulio [1]), Emmanuel Diaz der Jüngere (Jang Mano [2]) und Johann Adam Schall (Thang Schowang) 1644 veranstalteten, und welche 1790 zu Peking wiederholt wurde als Anhang zu der auf Befehl des Kaisers Kienlong verfaßten „Auswahl aus den Büchern der kaiserlichen Bibliothek", ist sicher nur der chinesische Text publiciert.

Kircher's Ausgabe und Erklärung unserer Inschrift in der China illustrata steht zu seinem Prodromus in dem Verhältnisse einer nicht blos vermehrten, sondern auch vielfach verbesserten Auflage; denn dort verbessert er viele Fehler und falsche Erklärungen des Prodromus. Dies Verhältnis hat Assemani nicht berücksichtigt, und dadurch, daß er sich an das ältere Werk Kircher's hält, diesem Unrecht gethan. Andere haben dann Assemani's Mißverständnisse getheilt und fortgepflanzt. Viel Syrisch hat Kircher wohl nicht verstanden, wie aus manchen sonderbaren Lesefehlern ersichtlich ist. Aber wir dürfen ihm auch glauben, wenn er versichert, daß die syrischen Namen, welche ihm zugesendet worden waren, theilweise sehr undeutlich und ungenau geschrieben waren; darum gebe er von den ungefähr 72 Namen nur 24, die leichter zu entziffern wären. Von mehreren dieser Namen sagt Assemani, daß er sie auf seinem Exemplare nicht finde, und von den Zusätzen Kircher's zu den Eigennamen behauptet er geradezu,

---

[1]) Julius Aleni aus Brescia, seit 1600 Mitglied der Gesellschaft Jesu, wurde nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien nach China gesendet, wo er 1610, dem Todesjahr des P. Ricci, anlangte. Da den Fremden damals der Eintritt ins Innere des Reiches streng untersagt war, docierte er zuerst 3 Jahre lang zu Macao Mathematik. Hierauf widmete er sich während der übrigen 36 Jahre seines Lebens mit großem Erfolge den beschwerlichen und gefahrvollen Arbeiten des Apostolates, besonders in den Provinzen Schansi und Fokien; in letzterer erbaute er mehrere Kirchen. Er starb 1649. Er hinterließ viele Schriften in chinesischer Sprache, unter andern eine Biographie Ricci's.

[2]) Emmanuel Diaz, der Jüngere, nicht identisch und auch nicht verwandt mit dem oben erwähnten Emmanuel Diaz, geb. zu Castelbranco in Portugal, seit 1592 in der Gesellschaft Jesu, kam 1601 nach China, lehrte zuerst 6 Jahre Theologie, und war dann 22 Jahre Viceprovinzial. Er starb 85 Jahre alt im März 1659.

er habe sie zu dem Zwecke erdichtet, um zu beweisen, daß einige jener Sendboten aus Aegypten und Aethiopien gekommen seien. Allein vergleicht man den richtigen Text mit Kircher's Uebersetzung, so erkennt man leicht, auf welche Weise seine unechten Wortformen aus den Textworten durch Falschlesung entstanden sind. Und mit welchem Rechte konnte ihm Assemani diese irrigen Lesungen vorwerfen, nachdem jener selbst sie als irrig erkannt und verbessert hatte? Pauthier, welcher den P. Kircher gegen Assemani, obwohl nicht ganz geschickt, in Schutz nimmt, theilt dabei doch des Letzteren Mißverständnis, daß er meint, die 24 Namen des Prodromus seien nicht in den 70 Namen inbegriffen, und seien so, neben den 70 Namen, auch in der China illustrata aufgeführt.

Kircher hat durch die Art, wie er die nestorianische Tafel reproducierte, die Meinung erweckt, dieser Abdruck sei ein vollkommenes Facsimile, und so hat er zwei irrthümliche Auffassungen veranlaßt. Einmal setzte er die syrisch-chinesischen Personennamen links neben die Hauptinschrift, ohne anzudeuten, daß sie auf dem Originale nicht hier, sondern auf den schmalen Seitenflächen stehen; daraus haben nun Viele geschlossen, auch auf der Steinplatte nähmen sie dieselbe Stelle ein wie auf dem Abdrucke. Dann trennte Kircher die syrischen Namen ganz von den dazu gehörigen chinesischen, und führte die Namen überhaupt in verkehrter Ordnung auf; das gab Anlaß zu der Meinung, durch die syrischen Namen würden andere Personen bezeichnet als durch die chinesischen, und man brachte auf diese Weise statt 70 Namen 70 + 62 = 132 heraus.

5. Fast alle Schriftsteller, welche seit Kircher die Inschrift behandelt haben, haben ihn zum Gewährsmanne genommen, und zwar beim syrischen Theile alle Schriftsteller bis jetzt, selbst Assemani in gewisser Hinsicht; die Seiteninschriften waren ja seitdem Niemanden mehr zugänglich; beim chinesischen Theile gilt das Gesagte mit jenen Einschränkungen, welche wir noch namhaft machen werden. Bartoli[1]) hatte von der chinesischen Inschrift acht verschiedene, in Einzelheiten von einander ziemlich abweichende Uebersetzungen vor sich; für das Syrische hielt er sich an Kircher's Prodromus, und konnte auch die späteren

[1]) *Daniel Bartoli* S. J. Della Cina libr. IV. (Opp. Torino 1825. vol. XVIII. p. 18).

Verbesserungen nicht verwerthen, da sein Werk über China schon 1663 erschien. Renaudot[1]) hat nur Kircher vor sich und hält sich an dessen Uebersetzungen und Erklärungen, gibt etliche wirkliche Verbesserungen, während andere seiner Correcturen vielmehr Verschlimmerungen und Irrthümer sind. P. Prémare's[2]) Kritik dieser Schrift trifft theilweise mittelbar auch Kircher. Von Andreas Müller's von Greiffenhagen Schriften, worin er nur Kircher abschreibt, ist nicht der Mühe werth zu reden.[3]) Assemani[4]) gibt bei der chinesischen Inschrift nur die Uebersetzung des Prodromus, und nimmt sonderbarer Weise überhaupt fast keine Rücksicht auf Kircher's zweite Schrift. Er konnte außer den schon von Kircher benützten Copien eine dritte einsehen, nämlich jene, welche P. Philipp Couplet[5]) 1680 dem P. Innocenz XI. aus China gebracht hatte, und welche in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird.[6]) Aber auch dieses Exemplar enthält nicht die 70 Namen der Seitenflächen, sondern außer der Hauptinschrift nur den syrischen Text des unteren Randes. Letzteren konnte daher Assemani correct und fast fehlerfrei herstellen und übersetzen, und hierin erscheint Assemani's Arbeit als ein Fortschritt in der Forschung, wozu auch gehört, daß er das Datum der Inschrift richtig gestellt hat. Ferner ermöglichte ihm die Einsichtnahme in die Abschrift des Museum Kircherianum die Berichtigung einiger Fehler in den syrischen Wörtern der Seiteninschriften. Aber (und dies bestätigt Kircher's Klage über Unleserlichkeit mancher Stellen) einige Wörter konnte auch der Syrer Assemani nicht entziffern; er setzt jedoch ohne weiteres kühnlich an die Stelle der unleserlichen andere syrische

---

[1]) Anciennes relations des Indes et de la Chine. Par. 1718. pp. 233—269.

[2]) Lettres édifiantes et curieuses, tome 21. pp. 45—188. Par. 1811.

[3]) Zeitschr. d. D. Morg. Ges. XXXV, pp. VI—XVI.

[4]) B. O. IV. 538–52.

[5]) P. Philipp Couplet S. J., geb. zu Mecheln 1628, war einer der besten Kenner der chinesischen Sprache, Literatur und Geschichte. Er ging mit PP. Franz Rougemont, Ferd. Verbiest und Albert Dorville 1659 in die chinesische Mission. Von 1680—92 hielt er sich in Europa auf, und beförderte mehrere Werke zum Drucke, unter denen die von ihm und den PP. Prosper Intorcetta, Christ. Herdtrich und Franz Rougemont gefertigte Uebersetzung der drei Werke des Khungfutsi und seiner unmittelbaren Schüler besonders zu erwähnen ist, Par. 1687. Im J. 1692 brachte ihm ein Unfall auf dem Schiffe, das ihn wieder nach China bringen sollte, den Tod.

[6]) *Ang. Mai*, Scriptt. vett. Nov. coll. V. app. 112.

Wörter, ohne uns zu sagen, daß er auf diese nur gerathen habe; gelesen hat er sie nicht und kann sie nicht gelesen haben. Die Uebersetzung, Paraphrase und Erklärung Kircher's mit Assemani's Emendationen und Fehlern reproducierte bald darauf Mosheim.[1])

Der Zeit nach früher zu setzen wäre des Werk des Claudius Visdelou,[2]) wenn dessen Veröffentlichung nicht viel später erfolgt wäre. Er hatte schon 1719 zu dieser Schrift den Anfang gemacht, aber erst lange nach seinem Tode erschien sie als Supplement zu Herbelot Bibliothèque orientale.[3]) Visdelou gibt eine ganz selbständige neue Uebersetzung, wodurch Boym's Uebersetzung an vielen Stellen verbessert wird, eine Paraphrase und sehr gelehrte historische, grammatische und geographische Anmerkungen, wo besonders durch Citate aus chinesischen Quellen Vieles aufgehellt wird. Aber für das Syrische muß auch er auf Kircher verweisen; das Original scheint er nicht gesehen zu haben, da auch nach ihm die syrischen Namen auf derselben Fläche mit der Hauptinschrift stehen.

Wirft man einen Blick auf die bisher besprochene Mangelhaftigkeit der Abschriften und die Abweichungen in den verschiedenen Uebersetzungen, so muß es auf der Stelle einleuchten, daß die Männer, von welchen dieselben herrühren, unmöglich Betrüger und Fälscher gewesen sein können. Die Uebersetzung konnte im Falle des Betruges nur eine sein; P. Semedo, in

---

[1]) *Joh. Laur. Mosheim*, Hist. Tartarorum ecclesiastica, Helmstadii 1741. pp. 9—13 et app. pp. 4—28.

[2]) Claudius Visdelou, geb. in der Bretagne 1656, war einer der tüchtigsten Sinologen. Er wurde 1685, vierzehn Jahre nach seinem Eintritte in die Gesellschaft Jesu, mit den PP. Bouvet, Fontaney, Gerbillon, Lecomte und Tachard nach China geschickt. Er studierte besonders die Geschichte der mittelasiatischen Völkerschaften nach chinesischen Quellen; seine Histoire de la Tartarie ist epochemachend. Am Streite über die chinesischen Gebräuche nahm er hervorragenden Antheil durch Verneinung ihrer Zulässigkeit; vom päpstlichen Legaten Cardinal Tournon wurde er dafür zum Bischof von Claudiopolis und apostol. Vicar befördert 1709. In demselben Jahre verließ er wegen der Verfolgung China und lebte fortan bis zu seinem Tode 1737 in dem Capuzinerkloster zu Pondichery.

[3]) A la Haye 1777—79, 4 vol. 4°; Maestricht 1776, Suppl 1780 fol. S. auch Journ. des Sav. 1760. Wieder abgedruckt italienisch in *Zaccaria*, Raccolta di dissertazioni di storia eccl. tom. XVII. Rom 1796, und französ. in Annales de la philos. chrét. 1836. tom. XII. (1. série).

welchem Neumann den Fälscher entdeckt hat, mußte doch gewiß wissen, wie der Text zu lauten hat, und bei seiner Anwesenheit in Rom und bei seinem persönlichen Besuche Kircher's mußte er doch den Text des Prodromus und der fehlerhaften Abschriften corrigieren; die syrische Schrift, so häßlich bei Kircher, konnte dann Semedo selbst oder sein Helfershelfer so schön und leserlich auf dem Papiere darstellen, als sie auf dem Steine zu sehen ist.

6. Schon frühzeitig, bald nach dem Erscheinen von Kircher's Prodromus Coptus wurden Zweifel über die Echtheit des Denkmals laut. Erklärlich waren dieselben mit Rücksicht auf die Neuheit der Sache, auf die fehlerhafte Publication der Urkunde, und überdies mit Rücksicht auf die Vorurtheile, wodurch die Einsicht Vieler getrübt wurde, denen eine Sache schon darum verdächtig war, weil sie von Jesuiten ausging. Von dieser letzteren Art waren die ersten Angriffe von Seite Horn's [1]), Spizelius' [2]) und La Croze's [3]), denen selbst Mosheim folgende Zurechtweisung ertheilt: „Non tam corrupti omnes Jesuitae sunt impostores, ut nihil veri, nihil solidi, nihil pie meditati et sinceri ab illis proficisci queat, quemadmodum adversarii eorum maximam partem nobis persuadere conantur. Neque igitur haec concludendi ratio satis est solida et accurata: hoc monumentum a Jesuitis est

---

[1]) Origines Americ. La Haye 1652. IV, 15. Georg Horn, geb. 1620 zu Greußen in der Oberpfalz, lebte einige Zeit in England, wo er Presbyterianer wurde; war hierauf Professor der Geschichte zuerst in Harderwyk und dann in Leyden, wo er 1670 starb, nachdem er einige Zeit zuvor seinen Verstand verloren hatte. Er hat sehr viel geschrieben; conscribillavit quidquid in buccam venit, sagt ein Kritiker.

[2]) De re litteraria Sinensium comment. Lugd. Bat. 1660 u. 1687, p. 160. Gottlieb Spizel, luth. Theolog, geb. zu Augsburg 1639, aus steiermärk. Geschlechte; er starb als Pastor zu St. Jakob in Augsburg 1691.

[3]) Histoire du Christianisme des Indes, La Haye 1724 u. 1758, p. 42. Dies Buch ist eine Tendenzschrift gegen Rom, von gefälliger Form, wissenschaftlich aber nicht von der Bedeutung, welche die protestant. Kirchengeschichtschreiber ihm beilegen. S. German, die Kirche der Thomaschristen, 8 f. 563 ff. — Mathurin Veyssière de la Croz . Nantes 1661, führte ein sehr unstetes unruhiges Leben. Nachdem er mehrere Berufsarten ergriffen und wieder aufgegeben, wurde er 1682 Benedictiner in der Mauriner Congregation Nach 14 Jahren entwich er, wurde zu Basel Calvinist, und kam 1697 nach Berlin, wo er als Bibliothekar des Königs und als Professor der Philosophie am französischen Collegium fungierte und 1739 starb.

producturn, ergo est suppositum. Etiam in hac lite viri alias doctissimi non carent partium studio, quod in omni doctrinae genere, cum primis vero in rerum gestarum narratione maxima incommoda et incredibiles errores producere solet.“ [1])

Navarrete [2]) spricht in seinem 1667 erschienenen Tratados historicos von Heiden und Christen, denen die Tafel von Singan verdächtig war. Unter den Heiden meint er zunächst den chinesischen Autor Jangkuangsien, der 1659 ein Buch voller Anklagen gegen die christliche Religion edierte und dadurch eine neue Verfolgung der Missionäre erweckte; und da er auch die Inschrift in Singan für einen Betrug der Missionäre erklärte, sandten die Provinzbeamten eine Commission ab, um an Ort und Stelle die Sache zu prüfen; vom Resultate behauptet Navarrete nichts erfahren zu haben.

Manche Gegner bekämpften die Echtheit auf eine Weise, daß man fast zweifeln muß, ob ihnen dabei Ernst war. So Jene, welche nach Visdelou die Inschrift sogar für ein Werk Marco Polo's hielten. So D'Argens,[3]) welcher mit der Licenz, womit Jeder seine Causerien in Briefform kleiden kann, sich aus China folgende Fabel schreiben läßt: „Als der Stein wie zufällig an's Licht kam, rief ein europäischer Arbeiter, welchen die Neugierde gleich vielen Anderen herbeigelockt hatte, ganz naiv und ohne zu glauben, daß er den Missionären dadurch zu nahe trete: „Ich, ich habe diesen Stein behauen und die Inschrift, die darauf zu lesen ist, gemeißelt; man hat ihn zu diesem Zwecke eigens aus Macao kommen lassen. Als ich

[1]) Hist. Tart. eccl. p. 11.

[2]) Dominicus Fernandez Navarrete, ein spanischer Dominicaner, kam als Missionär 1648 nach den Philippinen und 1659 nach China. In der um jene Zeit entstandenen Verfolgung wurde er mit Anderen nach Kanton verwiesen, von wo er 1669 nach Europa zurückreiste. Von 1677 bis zu seinem Tode 1689 war er Erzbischof von St. Domingo. Er gehörte zu den eifrigsten Bekämpfern der sogenannten chinesischen Gebräuche, in Wort und Schrift, und suchte deren Verwerfung auch in Rom persönlich zu erwirken.

[3]) Joh. B. de Boyer Marquis d'Argens (1704—1771), aus der Provence, ein Freigeist von lockeren Sitten, zuerst Soldat; von seinem Vater enterbt, suchte er anfangs seinen Unterhalt durch Schriftstellerei, bis ihn König Friedrich II. von Preußen zu seinem Kammerherrn und Vertrauten machte.

an der Gravierung arbeitete, wußte ich nicht, was ich that, da ich nichts vom Chinesischen verstand. Ich habe auch keine Abschrift aufbewahrt, so daß ich bis heute nicht gewußt habe, was ich auf den Stein geschrieben." [1])

Solchen Gewährsmännern gläubig nachzubeten, fanden selbst ernste Männer für schicklich, wie J. J. Schmidt,[2]) dessen Gerede von frommem Betruge [3]) schon darum keine Beachtung verdient, weil er nach W. Schott's Urtheile vom Chinesischen zu wenig versteht. Die von einem Anderen, W. Milne[4]) geäußerten Bedenken sind deshalb der Erwähnung werth, weil sie die vortrefflichen Erwiderungen Abel Remusat's[5]) und J. Klaproth's[6]) hervorgerufen haben. Letztere Gelehrte gelten, weil für die Jesuiten günstig gestimmt, vor Neumann's [7]) Richterstuhl für parteiisch, und darum deren Gründe für nichtssagend. Da tritt nun er selbst mit heiligem Zorne auf den Kampfplatz, geht dem Werke des Truges mit wuchtigen Schlägen zu Leibe und ist gewiß, daß die Jahre lang dauernde Controverse durch ihn ein für allemal entschieden und beendigt sein wird. Leider hat er dabei nicht bedacht, daß gerade sein absprechender Ton und seine Siegesgewißheit Verdacht gegen seine Gründe erwecken konnte, deren Unhaltbarkeit in der That allmählig offenbar wurde und seinem Rufe als eines gründlich gelehrten Orientalisten einigen Abbruch that. Wenn Neumann

---

[1]) Lettres chinoises, lettre 147.

[2]) Isaac Jakob Schmidt, Sohn eines jüdischen Kaufmannes, geb. 1779 zu Amsterdam, seit 1798 in Rußland, als russischer Staatsrath in Petersburg gest. 1847, bek. als Kenner d. Mongolischen u. Tibetanischen.

[3]) Ssanang Ssetsen, Gesch. d. Ostmongolen S. 383. 384.

[4]) A retrospect of the first ten years of the protestant mission to China, Malacca 1820. pp. 7 ff. William Milne, aus Schottland, prot. Missionär, seit 1813 in China, seit 1815 in Malacca, half Morrison bei der chines. Bibelübersetzung und war Redacteur; er starb 1822.

[5]) Mélanges asiatiques. I. 33 ss.; Nouv. mélanges II. 189.

[6]) Tableaux hist. de l'Asie 209. s.

[7]) Carl Friedrich Neumann, von jüdischen Eltern bei Bamberg 1798 geb., wurde in München Protestant, war 1822—25 Gymnasiallehrer in Speier; wegen illoyaler Aeußerungen abgesetzt, begab er sich auf Reisen, nach S. Lazzaro bei Venedig, nach England und 1830 nach China, wo er eine Menge chines. Bücher wohlfeil erwarb und nach seiner Rückkehr nach München 1831 theuer an den Staat verkaufte und überdies mit der Professur an der dortigen Universität sich belohnen ließ. 1852 quiesciert, ging er 1863 nach Berlin und starb dort 1870.

unter anderm besonders hervorhebt, daß in den chinesischen Geschichtswerken über die Nestorianische Inschrift und die darin erzählten Dinge nicht die geringste Andeutung vorkomme, so muß man fragen: Woher weiß er dies? Hat er die vielen umfangreichen Geschichtsbücher der Chinesen gelesen, und hat er sie alle und mit Muße gelesen, und hat er alle darin vorkommenden Anspielungen auf Thatsachen auch richtig verstanden? Daß die chinesischen Annalen nichts enthalten sollen über das, was die Inschrift bezeugt, das wußte Neumann, das wußten die Anderen, denen dieser Umstand zu Zweifeln Anlaß gab, nur von den Jesuiten selbst. Denn eben die ersten Zeugen über die aufgefundene Inschrift sind es, Semedo voran, welche gestehen, daß nach ihrer Kenntnis der chinesischen Literatur keine Spur von dem Gegenstande darin zu finden sei. Betrüger hätten ein solches Geständnis gewiß nicht gemacht. Sie hätten vielmehr Geschichtsbücher fabriciert, das wäre viel leichter ausführbar gewesen als die Steininschrift. Und wahrlich! der, welcher die Kühnheit und Fähigkeit hatte, eine solche Inschrift zu machen, in so elegantem Stile, mit solcher Kenntnis der Geschichte, Archäologie und Sprache einer früheren Periode, dem war es nichts Schweres, ganze Schriften abzufassen und für alte auszugeben oder die alten zu interpolieren. Lassen ja selbst solche Sinologen, die den Jesuiten nicht hold sind, den Missionären des 17. und 18. Jahrhunderts gerne den Ruhm, daß sie es in Handhabung der chinesischen Sprache zu großer Virtuosität gebracht haben, und daß sie es in den vielen von ihnen verfaßten Schriften oft den chinesischen Gelehrten gleich thun. Julius Aleni z. B. hat nicht weniger als 24 Schriften chinesisch verfaßt, darunter einige in mehreren Bänden, und von ihm gesteht selbst Neumann mit Rücksicht darauf, daß er ein sehr gelehrter Mann war.

7. Inzwischen waren die in China selbst weilenden protestantischen Missionäre „nicht genug leichtgläubig", um an die Unechtheit der Nestorianischen Tafel zu glauben. Schon im I. Bande des „Chinese Repository" (1832) findet man mehrere Stellen worin die Echtheit vorausgesetzt wird.[1]) Im Jahre 1845 lieferte in derselben Zeitschrift[2]) Bridgman eine ausführliche Arbeit

[1]) The Chinese Repos. I. 44. 45. 449—451.
[2]) Eb. XIV. 201—229.

über unseren Gegenstand; nämlich in vier nebeneinander laufenden Columnen den chinesischen Text nach Kircher, die lateinische Uebersetzung Boym's, die französische Uebersetzung D'Alquié's, die aber nur aus der vorgenannten lateinischen geflossen ist, und endlich eine englische Uebersetzung, von Bridgman selbständig aus dem Urtexte angefertigt. Darauf folgen einige erläuternde Anmerkungen. Im XIX. Bande derselben Zeitschrift vom Jahre 1850 werden dann nach einem von Dr. William Lockhart zur Verfügung gestellten Facsimile, woran aber der Kopf und der untere Rand fehlten, mehrere Correcturen nachgetragen [1]); in demselben Bande, sowie überhaupt in der ganzen Zeitschrift wird wiederholt auf die Inschrift Bezug genommen, immer mit der Voraussetzung, daß sie echt sei. Lockhart's Facsimile benützte später auch Heinrich Yule zu einem Abdrucke in seiner ersten Ausgabe des Marco Polo. Bridgman's englische Uebersetzung nahm 1848 S. Wells Williams in sein Werk über das Mittelreich [2]) auf. Keiner dieser Gelehrten, obschon in China selbst lebend, hatte den Stein selbst gesehen; aber keiner von ihnen zweifelte an der Echtheit. Anderswo jedoch blieben manche Gelehrte nicht blos dabei, die Fälschung als ausgemacht darzustellen, sondern sogar die Existenz der Steintafel in Zweifel zu ziehen.

Im Jahre 1853 veröffentlichte Professor Edw. E. Salisbury in New-Haven einen Artikel über „die Echtheit des sog. Nestorianischen Denkmals von Singan fu", worin er den Stand der Frage untersucht, die Gründe für und wider erwägt und zu dem Resultate kommt, daß weder die Echtheit noch ihr Gegentheil constatiert sei, ja daß man selbst über das Vorhandensein der Steintafel keine Gewißheit habe, da seit zweihundert Jahren kein abendländischer Gelehrter sie gesehen habe. [3]) Auf seinen Antrag faßte die Amerikanisch-Morgenländische Gesellschaft den Beschluß, an die in China ansässigen Mitglieder der Gesellschaft die Aufforderung zu richten, daß von Sachkundigen die Tafel besucht und beschrieben, und genaue Abschriften der ganzen Inschrift eingesendet werden mögen. Die Aufforderung, welche zunächst an den oben schon genannten nordamerikanischen Missionär Dr. Elijah Bridgman in Schanghai gelangte, blieb nicht ganz ohne

[1]) Eb. XIX. 552—554.
[2]) The middle Kingdom, New York and Lond. 1848, II. 290 ff.
[3]) Journ. Am. Or. Society III. (1853) 399—419.

Erfolg. Auf Bridgman's Zureden übernahm es der ausgezeichnete Sinolog Alexander Wylie in einer ausführlichen Abhandlung eine neue Uebersetzung und Erklärung der Inschrift und eine Vertheidigung ihrer Echtheit zu liefern. Diese fleißige und ganz gründliche Arbeit erschien zuerst in North China Herald in Schanghai 1855 und, mit bloßer Transscription der chinesischen Wörter, im Journal der genannten Gesellschaft [1]); zugleich brachte der Shanghae Almanac for 1855 einen Auszug, welchen Dr. K. L. Biernatzky ins Deutsche übersetzte.[2]) So ausgezeichnet Wylie's Studie über die chinesische Inschrift ist, eben so ungenügend ist das, was er über die syrische sagt. Die Umschreibung gibt er nach Kircher, während er in der Uebersetzung Verbesserungen Assemani's anbringt, so daß Text und Uebersetzung nicht zusammenstimmen; woraus hervorgeht, daß Wylie syrisch nicht versteht. Ueberdies konnte er nur zwei Abdrücke benützen, auf denen nicht blos die Seiteninschriften, sondern auch die syrische Inschrift des unteren Randes fehlten. Bridgman hatte sie von einem Chinesen unter der Hand gekauft. Nach Singan fu war keiner der protestantischen Missionäre gekommen, und die Tafel hatte keiner von ihnen in Augenschein genommen; Bridgman erzählt aber unterm 10. März 1856: „Vor einigen Tagen kam ich mit einem Italiener, einem Katholiken, zusammen, welcher den Stein gesehen und untersucht hatte, während er in der Nähe von Singan fu sich aufhielt.“[3])

Gleichzeitig trat in Paris G. Pauthier mit einer sehr guten Abhandlung für die Echtheit des Denkmals in die Schranken. Sie erschien zuerst in den „Annales de la philosophie chrétienne“ 1856,[4]) dann in Separatabdruck als ein Theil der „Études orientales“. Sie wendet sich hauptsächlich gegen die Zweifel St. Julien's und E. Renan's, und im Anhange gegen die Aufstellungen Neumann's. Ein Jahr darauf erschien G. Pauthier's Ausgabe der Inschrift, nämlich des chinesischen und syrischen Textes in Originalschrift und in Transscription, mit wörtlicher Uebersetzung und Paraphrase, und mit zahlreichen eingehenden

---

[1]) Eb. V. (1856) 275—336.

[2]) Gött. Gel. Anz. 1855. Stück 161—164 (S. 1601—1631).

[3]) Journal of the A. O. Society V. 260. 278.

[4]) De l'authenticité de l'inscription Nestorienne de Si-ngan-fou, IVe série t. XV. nn. 85. 88. 90. et t. XVI. 92. 94. — Études orient. n. 1.

Anmerkungen.[1]) Der Herausgeber legte einen Abdruck der kaiserlichen Bibliothek in Paris, dessen Reproduction einigen Exemplaren beigegeben wurde, und die Ausgabe in Wangtschhang's Sammlung von Inschriften zu Grunde. Den genannten Abdruck nennt Pauthier ein Facsimile; er verdient jedoch die Bezeichnung in keiner Weise, sondern ist nur nach dem „Ectypon“ Kircher's angefertigt, das für ein Facsimile gehalten wurde. Das Syrische ist auch bei Pauthier sowohl in Text als in Uebersetzung mit allen Fehlern und Mißverständnissen, die es seit der ersten Ausgabe verunstalteten, reproduciert; nicht einmal Assemani's wirkliche Correcturen sind überall berücksichtigt.

Wylie und Pauthier haben das große Verdienst, durch Anführung vieler Stellen aus chinesischen Auctoren den Einwurf beseitigt zu haben, daß in der chinesischen Literatur nicht die leiseste Andeutung über unsern Gegenstand zu finden sei.

8. Es scheint, daß die Bedachung, womit gleich nach der Auffindung die Steintafel geschützt wurde, mit der Zeit zerstört, oder doch sehr schadhaft geworden ist. Im Jahre 1859 kam ein vornehmer Chinese aus Wulin, Namens Han Thaihoa, nach Singan fu, fand zwar die Schriftzeichen noch unversehrt, aber das Denkmal zu wenig geschützt. Darum ließ er eine neue Bedachung für dasselbe machen. Wir erfahren dies aus einer neuen, von ihm auf der rechten Seitenfläche der Tafel angebrachten Inschrift, wodurch er seinen Namen, den seines Freundes, und sein Verdienst um die Steintafel verewigen wollte, und welche lautet: „1079 Jahre später [d. h. vom Datum der ersten Aufstellung des Denkmals 781 gerechnet], im Jahre Kì-wéi [unter der Regierung des Kaisers] Hianfung kam Han Thaihoa aus Wulin zur Besichtigung. Zum Glück waren die Schriftzeichen völlig in gutem Stande. Sorgfältig erbaute er eine Pfeilerkuppel, um es zu überdachen. Ach, daß mein alter Freund, der Provinzialschatzmeister Ngu Tsipi nicht mit wandert! Das schmerzt mich lange schon.“[2])

---

[1]) L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou, monument Nestorien élevé en Chine l'an 781 de notre ère, et découvert en 1625. (Études orientales n. 2.) Paris 1858. S. auch Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies. Paris 1862 (cahier de Mai) pp. 314—16.

[2]) Nach der Uebersetzung G. v. d. Gabelentz'.

Während der in den Provinzen Kansu und Schensi 1861 ausgebrochenen Revolution der Muhammedaner, welche überall die ärgsten Verwüstungen anrichteten, wurde auch die Umgebung von Singan fu von den Rebellen heimgesucht, welche den buddhistischen Tempel nebst dem Kloster, wo die Nestorianische Tafel stand, in einen Trümmerhaufen verwandelten, während sie, wie es scheint, die Tafel selbst und ihre Bedachung verschonten. Denn der Ziegelbau, unter welchem Alexander Williamson, Agent der schottischen Bibelgesellschaft, das Monument aufgestellt fand und wovon sein Begleiter Jonathan Lees eine Zeichnung machte, scheint mit der 1859 erbauten Pfeilerkuppel identisch zu sein; das Feld hingegen, welches Beide beim Gange durch die Vorstädte bis zum Monumente durchschreiten mußten, wird als ein Ruinenfeld beschrieben.[1]) Williamson machte die Reise nach Singan fu mit dem lebhaften Wunsche, über die Existenz und den Zustand der Inschrift sich Gewißheit zu verschaffen. Er brach am 17. Oktober 1865 von Peking auf, und am 21. Okt. 1866 war er „so glücklich, die Nestorianische Tafel zu sehen, als der erste europäische Reisende in der Neuzeit, wenige römisch-katholische Priester ungerechnet, welche unter Verkleidung reisten."[2])

Kurze Zeit darnach, als der General To, der die Rebellen zurückgedrängt hatte, gestorben war, kamen diese abermals zurück; die Jahre 1867—70 waren die schlimmsten für die Umgegend von Singan. Was noch intact geblieben war, wurde Alles zerstört. Als dann im Jahre 1872, nachdem die Muhammedaner abermals zu Paaren getrieben waren und die Unruhen aufgehört hatten, Frh. v. Richthofen nach Singan fu kam, war die Nestorianische Tafel umgestürzt, mitten unter Trümmern, aber unbeschädigt.[3]) Die abergläubische Verehrung,

[1]) *Alexander Williamson,* Journeys in North China, Manchuria, Eastern Mongolia etc., Lond. 1870. Vol. I. 380—86; 246—47.

[2]) Als Curiosum führen wir folgende Herzensergießung W's an: „Unser erster Gedanke (bei dem Anblicke der Inschrift) war die erhaltende Fürsorge einer weisen Vorsehung, denn diese Tafel verkündigt nicht blos alle Hauptlehren unserer heiligen Religion, sondern ist auch ein höchst wichtiges Zeugnis zu Gunsten unseres Glaubens im Gegensatz sowohl gegen die Heiden als gegen die römischen Christen, indem sie beweist, daß die protestantische Form des Christenthums nicht von gestern ist."

[3]) China, I. 553.

welche dem Monumente allgemein gezollt wird, scheint auch auf die Muhammedaner nicht ohne Einfluß geblieben zu sein. Später wurde es wieder aufgerichtet, so daß es jetzt frei steht. So fand es Graf Béla Széchényi. Dieser hatte eine wissenschaftliche Expedition nach Ostasien auf eigene Kosten ausgerüstet und tüchtige Fachgelehrte mit sich genommen; er kam Januar 1879 nach Singan fu. Hören wir darüber Kreitner,[1]) den Berichterstatter über diese ganze Expedition. „Wir erkundigten uns bei dem chinesischen Priester, ob es nicht möglich wäre, die sogenannte ‚Nestorianische Tafel' in Augenschein zu nehmen. . . Er entgegnete: ‚Die Tafel befindet sich frei, nahe dem Westthore der Stadt, in einem von den Muhammedanern zerstörten Tempelgarten'. Am nächsten Morgen stellte sich der Bote ein, ein getaufter Chinese, um uns die Nestorianische Tafel zu zeigen. Wir trabten dem westlichen Thore zu . . Drei Li (1 1/2 Kilom., 1 engl. Meile) von dem Thurme (dem dreistöckigen Westthore) entfernt, liegt im Südwesten der Stadt eine ummauerte Tempelruine . . Wir begehrten an der verschlossenen Tempelpforte Einlaß; es erschien ein buddhistischer Priester, der sich gegen ein Trinkgeld anheischig machte, uns zu dem Denkmale zu geleiten. Nachdem wir einen verwahrlosten Buddhatempel durchschritten hatten, betraten wir den ummauerten ‚Garten'. Der Raum war total verwüstet. Tiefe Gruben trennten die Trümmerhaufen zerbrochener Bau- und Gedenksteine von einander . . Hunderte von Gedenksteinen sah man in aufrechter Stellung oder umgestürzt und zertrümmert. Die Außenfläche (der Gedenksteine) ist über und über mit chinesischen Inschriften bedeckt. Gewöhnlich trägt eine große Steinschildkröte . . das Denkmal auf dem Rücken." Endlich fand der buddhistische Priester die Nestorianische Tafel. „Der Denkstein nimmt unter allen andern den Ehrenplatz ein und springt sofort dem Unbefangenen durch die gute Erhaltung und imposante Form in die Augen. Wir suchten eine unscheinbare verwitterte Tafel und fanden ein renoviertes Monument." Nach der Aussage des Tempelhüters ist der Stein seit 20 Jahren, d. h. seit 1859 nicht von der Stelle gerückt worden. Allein diese Angabe ist, wie wir gesehen, unrichtig. Graf Széchényi kaufte drei Abdrücke der Inschrift. Da aber nur Abdrücke der Vorderseite vorräthig waren, und der Graf darauf bestand, Abdrücke der ganzen In-

[1]) Im fernen Osten, Wien 1881, 464 ff.

schrift zu erhalten, so mußte der Lithograph eigens hinausgehen und von den Seitenflächen und dem Kopfe besondere Abdrücke erst fertigen. Somit verdanken wir es dem Eifer des Grafen Széchényi, daß wir jetzt die ganze Inschrift und zwar in möglichst getreuem Abdrucke besitzen.[1]) Die syrisch-chinesischen Namen auf den Seitenflächen hatte nur Kircher veröffentlicht, aber mit zahlreichen Entstellungen. Seitdem hatte Niemand mehr dieselben gesehen; auf keinem der Abdrücke, die seitdem gemacht und in Umlauf gesetzt worden, sind sie zu sehen. Sie waren ohne Zweifel dadurch unsichtbar geworden, daß bei der Aufstellung des Steines unter einer Pfeilerkuppel die Seitenflächen in eine Mauer hineingerückt wurden, oder so neben die Pfeiler zu stehen kamen, daß sie unzugänglich wurden. Die Chinesen halten das Syrische für Mongolisch oder Sanskrit, und legen auf diesen Theil der Inschrift keinen Werth. Dies ist der Grund, warum auf den Abdrücken unseres Denkmals, welche in Singan fu zu dem Zwecke gemacht werden, um sie an Reisende und Liebhaber von Antiquitäten zu verkaufen, gewöhnlich, außer dem Kreuze an der Spitze und dem Kopf mit der Ueberschrift, auch die syrische Inschrift des unteren Randes fehlt, und warum selbst seit dem Freistehen des ganzen Steines keine Abdrücke der Seiteninschriften vorräthig sind.

Es gibt in China allerorts eine Menge von Inschriften an Felswänden (z. B. auf dem Lofauberg bei Kanton), auf Metall-, Holz- und besonders auf Steintafeln, aus den frühesten wie aus den neuesten Zeiten. Der Inhalt dieser Inschriften ist eben so mannigfaltig. Jede von den verschiedenen Religionen, die in China Bekenner zählen, sucht ihr Andenken und ihre Lehre durch Inschriften zu verewigen: die Anhänger der Staatsreligion, die Buddhisten, die Schüler Laokiun's, die Juden haben ihre Inschriften. Diese sind oft in mehreren Sprachen abgefaßt; so sind die Inschriften an der Synagoge der Juden zu Kaifung fu[2]), der Hauptstadt von Honan, theilweise hebräisch und theilweise chinesisch; auf manchen Steinen sieht man mandschuische, mongolische und chinesische Texte nebeneinander. Ja ganze Bücher werden auf Steintafeln graviert. Den voll-

[1]) Der Herr Graf war so freundlich, einen der drei Abdrücke dem Verf. dieses zu überlassen, welcher erst dadurch zur Kenntnis der wahren Gestalt der Inschrift und zur Ueberzeugung kam, daß eine wiederholte Ausgabe derselben nicht überflüssig sei.

[2]) Journ. of the Am. Or. Soc. IV (1854) 444 f.

ständigen Text der 13 sogenannten Klassiker findet man zweimal in Stein gehauen: in Peking, und aus der Zeit, aus welcher die Nestorianische Tafel stammt, zu Singan fu in dem dortigen Peilin (Wald von Steintafeln), einem Museum einzig in seiner Art.[1]). Nahe bei Peking, auf einem Hügel, welcher Siao Sithien heißt, befinden sich acht Höhlen, worin nicht weniger als 2730 Steintafeln aufgeschichtet sind, auf denen die heiligen Bücher der Buddhisten eingraviert stehen. In der Absicht, diese Bücher durch Eingravierung auf Stein vor etwaiger Zerstörung zu bewahren, hatte ein buddhistischer Mönch um 620 n. Chr. diese Arbeit begonnen und sie bis zu seinem Tode 639 fortgeführt. Ein anderer Mönch setzte sie fort, und nach dessen Tode ein dritter, und so folgten sich 5 Mönche in dieser Arbeit über ein Jahrhundert lang, und so entstanden 2130 Inschrifttafeln, so groß, daß man den Text des Neuen Testamentes wohl 32mal darauf schreiben könnte. Von 1038—1058 wurde die unterbrochene Arbeit auf Staatskosten zu Ende geführt. Die Charaktere sind sehr deutlich und schön graviert, und denen der syrisch-chinesischen Inschrift ganz ähnlich, welche somit auch von dieser Seite als aus derselben Zeit stammend documentiert wird.[2])

Bei der Uebertragung einer Schrift von Papier auf Stein wird in China häufig folgender Weise verfahren. Nachdem die Steintafel dünn mit Kleister überzogen ist, wird das Papier darauf gelegt, die unbeschriebene Seite dem Steine zugewendet. Dann wird das Papier mittelst einer harten, aus den Fasern der chinesischen Hanfpalme (chamaerops excelsa) gemachten Bürste sanft und gleichmäßig angedrückt. Ist es trocken und gut befestigt, so werden die Buchstaben von einem Graveur genau in den Stein gemeißelt, eine Operation, die sich von der gewöhnlichen dadurch unterscheidet, daß die Buchstaben nicht erhaben, sondern vertieft und nicht verkehrt auf den Stein gegraben werden. Dies Verfahren macht es dem Graveur möglich, den Strichen des Schreibers genau zu folgen und so ein vollkommenes Facsimile in Stein herzustellen. Um von Steininschriften Abdrücke auf Papier zu erhalten, gibt es zwei Manipulationen. Die eine besteht darin, daß die Stein-

---

[1]) *Williamson*, Journeys I. 380.

[2]) Bericht eines sachkundigen Augenzeugen, J. Edkins, in Indian Antiquary vol. XII. 1883, April, Earnestness in Chinese Buddhism (extr. from the Catholik Presbyterian Aug. 1882).

platte mit Druckerschwärze überzogen und darüber transparentes Papier gelegt wird. Die andere Methode ist interessanter und entschieden besser und wird in China mit großer Geschicklichkeit ausgeführt. Das Papier wird zuerst befeuchtet, auf den Stein gelegt, und mit einer harten Bürste daran fest gemacht. Dann nimmt man in die eine Hand ein Stück Filz und in die andere einen kleinen hölzernen Hammer, und während man den Filz nach und nach auf alle Stellen des Papiers legt, hämmert man fortwährend scharf darauf. Das Papier wird so in die Vertiefungen oder in die vertieften Schriftzeichen hineingetrieben, während es in den nicht beschriebenen Zwischenräumen eine glatte und ebene Fläche hervortreten läßt. Wenn dann die Tusche bis zur erforderlichen Dichtigkeit gerieben worden ist, wird sie auf das Papier aufgetragen, mittelst einer Art Bürste aus Filzstreifen, welche wie die Bandagen oder Rollbinden der Chirurgen zusammengerollt sind.[1]) Alle Abdrücke des Nestorianischen Gedenksteins, die wir gesehen, sind augenscheinlich nach diesem Verfahren gefertigt.

Werfen wir nun einen Blick auf Alles, was nach der bisherigen Darstellung für die Inschrift geschehen ist, so finden wir, daß von ihr folgende Ausgaben und Uebersetzungen bis jetzt existieren.

1. Die ursprünglich portugiesische Uebersetzung von P. Semedo, zuerst lateinisch gegeben von Kircher im Prodromus Coptus 1636, von Semedo selbst portugiesisch in seinem Werke über China 1642, darauf in andere Sprachen übertragen.
2. Eine chinesische Ausgabe von P. Diaz und seinen Mitarbeitern 1644.
3. Ausgabe des ganzen, sowohl des chinesischen als syrischen Textes, mit Transscription und lateinischer Uebersetzung von P. Boym in Kircher's China illustrata 1667.
4. Ausgabe und lateinische Uebersetzung des syrischen Textes von Assemani 1728.
5. Französische Uebersetzung der chinesischen Inschrift von Visdelou 1776.
6. Ausgabe des chinesischen Textes mit englischer Uebersetzung von Bridgman 1845.
7. Französ. Uebersetzung von D'Alquié (wohl nur nach Boym).

[1]) S. hierüber Journ. Am. Or. Soc. V. 261. f. (New York 1856).

8. Russische Uebersetzung von Leontjeff, englisch bei J. Kesson, The Cross and the Dragon; französ. von Marchal (s. Ann. d. l. philos. chrét. 1853. t. VII. p. 139.).
9. Englische Uebersetzung von Wylie 1856.
10. Ausgabe des ganzen Textes mit Umschreibung und wörtlicher lateinischer Uebersetzung von Pauthier 1858.
11. Französische Uebersetzung mit Beigabe eines Abdruckes des angeblichen Facsimile der Pariser Bibliothek, von Dabry de Thiersant, 1877. In letzterer Schrift wird wieder der vergebliche Versuch gemacht, zu beweisen, das Monument rühre von katholischen Syrern her, die aus Indien nach China gekommen seien.[1])
12. Außerdem haben wir in H. Yule's 1. Aufl. von „The book of M. Polo“ einen photolith. Abdruck nach einem Abklatsch von W. Lockhart und in der 2. Aufl. (Lond. 1874, II 21) nach einem vollständigeren Abklatsch v. Frh. v. Richthofen.

II. Beschreibung und Inhalt der Inschrift.

1. Die Steintafel, worauf die Inschrift eingegraben ist, bildet an der Basis ein Rechteck, schließt aber oben mit einer Bogenlinie ab. Sie ist aus Kalkstein und ein Monolith, und steht jetzt, wenigstens seit der letzten Aufstellung nach der Unterwerfung der rebellischen Muhammedaner, auf einem Sockel, der in seinem unteren Theile zu einer Schildkröte zugehauen ist. Die Vorderfläche der Tafel ist ein längliches Rechteck. Oben schließt sich daran eine kleine viereckige Fläche, welche sich weiter nach oben zu einem Dreiecke zuspitzt, dessen beide nach unten laufende Schenkel etwas geschweift sind. Zu beiden Seiten des kleinen Vierecks und des Dreiecks, in den beiden Bogensegmenten, steht in Basrelief je eine phantastische Thiergestalt. In die Fläche des Dreiecks ist ein von Laubwerk umgebenes Kreuz eingemeißelt, dessen Perpendikulärbalken etwas länger ist als der Querbalken, und dessen vier nach Art eines Malteser-Kreuzes geformte Enden in kreisrunde Zierathen auslaufen, welche wohl Blumen vorstellen sollen.

Die Tafel selbst, ohne das Postament, mißt bis zur Höhe des Bogens 2·75 Meter, bis zur Spitze des Dreiecks 2·35 Meter; die Breite der Tafel beträgt 0·95 Meter, die Dicke 0·25 Meter.

---

[1]) *P. Dabry de Thiersant,* Le Catholicisme en Chine au VIII[e] siècle de notre ère avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-Ngan-Fou. Accompagnée d'une grande Planche. 8°. Paris 1877.

Das größere Viereck ist 2 Meter hoch, das kleinere bis zur Spitze des Dreiecks 0·35 Meter. Der Kopf der Schildkröte erhebt sich bis zur Höhe von 0·50 Meter, ihr Leib, beziehungsweise der Sockel ist 0·30 Meter hoch, von der Schnauze bis zu der auf ihrem Rücken quer stehenden Tafel ist ein Meter.[1])

2. An der Inschrift selbst unterscheiden wir mehrere Theile. Zuerst die Inschrift auf der vorderen Tafelfläche. Das kleinere Viereck oben enthält in drei von rechts nach links sich folgenden Columnen, mit je drei sehr großen Schriftzeichen, die Ueberschrift. Auf der großen viereckigen Fläche laufen in derselben Richtung von rechts nach links 32 Columnen, von denen, vier kurze abgerechnet, die übrigen 28 je 58—62 Schriftzeichen enthalten. Den unteren Rand nimmt eine syrische Inschrift ein, welche aus 25, gleich dem Chinesischen vertikal zu lesenden Zeilen besteht, während die Reihenfolge der Zeilen, den chinesischen Columnen entgegengesetzt, von der Linken zur Rechten sich richtet. Die erste und die letzte syrische Zeile stehen am Seitenrande, jene am linken, diese am rechten, noch neben der chinesischen Hauptinschrift. Alle übrigen syrischen Zeilen, denen stellenweise chinesische Charaktere untermischt sind, stehen am unteren Rande. Kircher und Assemani lassen irrthümlich, unter Störung des Zusammenhanges, auf die erste syrische Zeile unmittelbar jene folgen, welche wir an die letzte Stelle verweisen.

Ein anderer Theil der Inschrift steht auf den schmalen Seitenflächen der Tafel. Es sind 70 syrische Namen von Geistlichen und Mönchen; 41 Namen stehen in 4 Absätzen auf der rechten, 29 in 3 Absätzen auf der linken Seitenfläche. Bei 62 Namen sind in chinesischer Schrift auch die Namen beigesetzt, deren sich dieselben Persönlichkeiten unter den Chinesen bedienten. Auf der rechten Seitenfläche ist außerdem auch die moderne Inschrift vom Jahre 1859 in sehr großer Schrift angebracht, theilweise über der alten und dieselbe bedeckend.

Die Zahl der chinesischen Zeichen am Kopfe und in den 32 Columnen der Hauptinschrift ist 1773, am unteren Rande 27, auf den beiden Seitenflächen 189, also im Ganzen 1989, 11 weniger als 2000.

---

[1]) Obige Daten nebst vielen andern verdanken wir einem Begleiter des Grafen Széchényi, dem Geologen Dr. Ludwig v. Lóczy.

3. Wortlaut der Inschrift in deutscher Uebersetzung. Die Uebersetzung geben wir nach Wylie, außer wo wir Gründe haben, von ihm abzuweichen. Was Bridgman zu seiner Uebersetzung bemerkt, das dürfte auch Wylie in Bezug auf die seinige sich aneignen: „An zahlreichen Stellen sind wir weder mit der Uebersetzung Anderer, von denen wir abweichen, noch mit unserer eigenen zufrieden. Würden hundert im Chinesischen bewanderte Gelehrte mit dem Denkmal sich beschäftigen, so würde wahrscheinlich Jeder eine abweichende Ansicht über Sinn und Bedeutung mancher Stellen äußern." In der That, die meisten Uebersetzer haben in zweifelhaften Fällen chinesische Gelehrte zu Rathe gezogen, und doch diese Verschiedenheiten! Es kommen eben Ausdrücke vor, worüber selbst chinesische Weise nicht sichern Bescheid wissen, weil dieselben längst außer Gebrauch gekommen sind oder ihre Bedeutung geändert haben oder Anspielungen auf alte unbekannte Verhältnisse enthalten. Aber auf den Sinn der chinesischen Inschrift im Ganzen hat diese verschiedene Auffassung einzelner Phrasen keinen Einfluß. In der folgenden Uebersetzung schalten wir da, wo im Urtexte eine neue Columne beginnt, die entsprechende römische Ziffer ein, wobei wir die Ueberschrift am Kopfe als I. Columne mitzählen.

Ueberschrift. (I). Tafel zur Erinnerung an die Ausbreitung der hellstrahlenden Lehre[1]) aus Tathsin[2]) im Mittelreiche.

Ueberschrift und Verfasser. (II) Gedenkstein, worauf die Ausbreitung der hellstrahlenden Lehre im Mittelreiche gefeiert wird mittelst einer Ode und einem Eingange dazu, (III) verfaßt von Kingtsing[3]), Priester der Tathsin-Kirche.

Erster Theil des Eingangs: Inbegriff der Glaubenslehre. (IV) Sieh hier den unveränderlich Wahrhaftigen, den Unsichtbaren, der ohne Anfang von Ewigkeit her ist; den weitschauenden vollkommenen Geist, dessen geheimnisvolles Dasein von ewiger Dauer ist. Einwirkend auf die ursprüngliche Materie[4]) schuf er das Weltall, denn er ist herrlicher als alle heiligen Wesen, um so mehr als er die Quelle alles dessen ist, was anbetungswürdig ist. Dieser ist unser ewiger wahrer Herr und Gott[5]), dreieinig und geheimnisvoll seinem Wesen nach. Er bestimmte

[1]) Diese innerhalb des Wortlautes der Inschrift vorkommenden arabischen Ziffern verweisen auf die unmittelbar darauffolgenden Erklärungen.

das Kreuz zum Mittel, die vier Weltgegenden zu bezeichnen[6]), er bewegte den ursprünglichen Geist[7]) und brachte (V) die zwei Grundelemente der Natur hervor.[8]) Die finstere Leere wurde umgewandelt und Himmel und Erde entfaltet; Sonne und Mond rotierten und Tag und Nacht nahmen ihren Anfang; nachdem er alle untergeordneten Dinge vollendet hatte, machte er den ersten Menschen; ihm verlieh er eine herrliche Anlage, indem er ihm die Herrschaft über alle geschaffenen Wesen übertrug; der Mensch, der seinen ursprünglichen natürlichen Anlagen gemäß handelte, war rein und ohne Ueberhebung; sein unbefleckter umfassender Geist war auch des geringsten ungeordneten Gelüstes ledig; bis Satan den Samen der Lüge ausstreute, seine ursprüngliche Reinheit zu verschönern; der dadurch in seiner Tugend gemachte Riß (VI) erweiterte sich allmählig, und durch diese Kluft wurde seine Natur verfinstert und böse. Seitdem folgten einander in ununterbrochener Reihe 365 Secten[9]), welche alle möglichen Lehrsysteme erfanden. Während die Einen leblose Dinge für die Quelle ihres Glaubens hielten, führten Andere Alles auf das Leere, ja sogar auf die Negation der beiden Urstoffe zurück; die Einen suchten Segnungen über sich herabzuziehen durch Gebete, Andere hielten in angemaßter Vortrefflichkeit sich für besser als ihre Mitmenschen; beständig schwankten ihre Begriffe und Gedanken, unaufhörlich waren ihr Gemüth und ihre Neigungen in Aufregung; niemals beherrschten sie ihre unbegrenzten Begierden, sondern unglücklich und entnervt, (VII) bewegten sie sich nur innerhalb ihrer eigenen erhitzten Atmosphäre, bis sie, als die Verfinsterung zunahm, ihren Weg verloren, und nachdem sie lange in der Dunkelheit umhergetappt hatten, nicht mehr zurückzukehren vermochten.

Darauf theilte sich unsere Dreieinigkeit dem Wesen nach[10]), der glorreiche anbetungswürdige[11]) Messias verhüllte seine wahre Herrlichkeit und erschien in der Welt als ein Mensch; Engel verkündeten die frohe Botschaft, eine Jungfrau gebar den Heiligen in Tathsin; ein hellleuchtender Stern verkündigte das freudige Ereignis, und Perser, welche seinen Glanz sahen, kamen Geschenke zu bringen. Die alte von den 24 Heiligen (VIII) vorgetragene Verheißung[12]) wurde dann erfüllt. Er verbreitete vortreffliche Lehren über die Herrschaft in Familien und Königreichen; er gründete die neue Religion von der stillen Wirksamkeit des reinen Geistes des Dreieinigen; er machte die Tugend dienstbar dem unmittelbaren Glauben; er setzte die Ausdehnung der acht Grenzen fest, indem er die Wahrheit vollendete und von ihr alle unreinen Zusätze entfernt hielt. Er öffnete das Thor der drei beständigen Lehren[13]), welche Leben bringen und den Tod verscheuchen[14]); er hielt die glänzende Sonne auf, daß sie das Reich der Finsternis nicht erhellen konnte[15]); die trügerischen Kunstgriffe des Teufels wurden dann zu nichte gemacht. Er brachte das Schiff der Gnade in Bewegung, um zu den Wohnungen des Lichtes hinaufzufahren; vernünftige Wesen wurden darnach erlöst.[16]) (IX) Nachdem er so seine Macht vollständig bewährt hatte, stieg er am hellen Tage in seine wahre Heimat hinauf. Siebenundzwanzig heilige Bücher[17]) sind

uns hinterlassen worden, welche durch Darlegung der ursprünglichen umgestaltenden Lehren Licht verbreiten. Für die Aufnahme ist gesetzlich die Anwendung des Taufwassers eingeführt, um allen nur oberflächlichen Schein wegzuwaschen und die Neophyten zu reinigen. Als ein Siegel gilt ihnen das Kreuz, dessen Einfluß nach allen Seiten[18]) hin bemerkbar ist, indem es sie ohne allen Unterschied vereinigt. Wie sie das Holz schlagen[19]), verbreitet sich der Ruf ihrer wohlwollenden Gesinnung; anbetend gegen Osten gewendet, (X) eilen sie auf dem Wege des Lebens und der Seligkeit voran. Sie pflegen ihres Bartes, ihre äußerliche Handlungsweise zu symbolisieren, sie scheeren ihr Haupt zum Zeichen, daß innere Leidenschaften ihnen fremd sind. Sklaven halten sie nicht, sondern betragen sich edel, und meinen, daß Alle einander gleich sind; sie sammeln sich keine Reichthümer, sondern legen ihr gesammtes Vermögen zu einem Gemeingut zusammen. Sie fasten, um sich durch Selbstbeherrschung zu vervollkommnen; sie unterwerfen sich Einschränkungen, um sich durch stille Wachsamkeit zu kräftigen. Siebenmal des Tages feiern sie das Lob Gottes für das Heil der Lebenden und der Todten; am ersten Tage[20]) in der Woche (XI) opfern sie, und waschen ihr Herz, um die frühere Reinheit wieder zu erlangen. Es ist schwer, einen Namen zu finden, um die Vortrefflichkeit der unwandelbaren und wahren Lehre zu bezeichnen; da aber ihre verdienstlichen Wirkungen sich deutlich kundgeben, wird sie passend „die hellstrahlende Religion" genannt. Gegenwärtig können ohne heilige Männer keine Lehren verbreitet, ohne Lehren keine heiligen Männer rühmend gepriesen werden; durch heilige Männer aber und rechtschaffene Lehren, welche wie die beiden Theile eines Siegels verbunden sind, wird die Welt gebessert und erleuchtet.

Zweiter Theil des Eingangs: Geschichtliches über das Christenthum in China. Zur Zeit des erlauchten Kaisers Thaitsung[21]), des erhabenen und ruhmwürdigen Gründers der Dynastie, befand sich unter den ankommenden erleuchteten und heiligen Männern der Hochwürdigste (XII) Alopen aus Tathsin.[22]) Aufblickend zum azurnen Himmel, trug er die wahrhaftigen heiligen Bücher; aufmerkend auf die Richtung der Winde trotzte er Schwierigkeiten und Gefahren. Im Jahre Christi 635 kam er zu Tschanggan[23]) an; der Kaiser schickte seinen ersten Minister, den Herzog Fang Hiuenling[24]) ihm entgegen, welcher seinen Amtsstab bis zur westlichen Grenze tragend, seinen Gast in das Innere führte. Die heiligen Bücher wurden übersetzt und in die kaiserliche Bibliothek aufgenommen, der Herrscher durchforschte ihren Inhalt in seinen Privatgemächern, und da er von der Richtigkeit und Wahrheit dieser Religion tief ergriffen wurde, erließ er besondere Befehle zu ihrer Verbreitung. Im Jahre Christi 638, (XIII) im siebenten Monate, wurde folgendes kaiserliche Edict erlassen: „Rechtschaffene Lehren haben keinen unveränderlichen Namen, heilige Männer haben keinen unveränderlichen Wohnsitz; Unterweisung wird in Uebereinstimmung mit der Oertlichkeit ertheilt, mit

der Absicht das Volk weithin zu beglücken. Der Hochwürdigste Alopen aus Tathsin hat seine heiligen Bücher und Bilder aus fernem Lande hieher gebracht und sie unserer Haupt- und Residenzstadt geschenkt. Nachdem wir die Lehren dieser Religion geprüft haben, finden wir sie durchaus vortrefflich und rein; bei Untersuchung ihrer ursprünglichen Quelle finden wir, daß diese dem Sitze gewichtvoller Wahrheiten entsprungen ist ihr Ritual enthält keine verwirrenden Ausdrücke, ihre Lehren werden fortdauern, wenn die äußere Einkleidung derselben vergessen ist; (XIV) sie ist wohlthuend für alle Geschöpfe, sie ist vortheilhaft für die Menschheit. Sie soll im Reiche verbreitet und von der zustehenden Behörde eine Tathsin-Kirche in der Hauptstadt am Ining-Platze erbaut werden, bei welcher 21 Priester anzustellen sind. Als der Glanz der Tscheu-Dynastie erbleichte, stieg der Reiter auf dem azurnen Stier gegen Westen empor; die Lehren des großen Thang erglänzen noch einmal wieder, die erhabenen Lüfte fächeln den Osten".[25]) Darauf wurde den Behörden der Befehl ertheilt, ein treues Bild des Kaisers sich zu verschaffen; als dieses an der Wand der Kirche aufgehängt wurde, bestrahlte der blendende Glanz des himmlischen Antlitzes (XV) die erhabenen Portale; die geweihten Züge entsandten einen beseligenden Einfluß und verbreiteten dauernden Glanz über die heiligen Mauern.[26]) Nach der mit Bildern geschmückten Urkunde der westlichen Regionen und den Geschichtsbüchern der Dynastien Han und Wei[27]) reicht das Königreich Tathsin im Süden bis an das Korallenmeer, im Norden grenzt es an das Edelsteingebirge, im Westen dehnt es sich bis zu den Grenzen der Unsterblichen und bis zu den blumigen Hainen, im Osten ist es stürmischen Winden und wallenden Wogen zugänglich. Das Land erzeugt ein feuerfestes Gewebe, Leben erweckenden Weihrauch, gleich Mondschein schimmernde Perlen und bei Nacht strahlende Edelsteine. (XVI) Wegelagerer und Räuber sind unbekannt, und das Volk erfreut sich der Glückseligkeit und des Friedens. Es gelten keine anderen Gesetze als nur treffliche, keine anderen als nur tugendhafte Männer werden zu Herrschern erhoben. Das Land ist weit und ausgedehnt, und seine literarischen Erzeugnisse sind verständlich und untadelhaft.

Der Kaiser Kaotsung[28]) folgte ehrerbietigst seinem Vorgänger, und war der Ausbreitung der Wahrheit noch mehr gewogen. In jeder Provinz ließ er christliche¹) Kirchen bauen und vollzog die dem Alopen bestimmten Ehrenbezeugungen, indem er ihn zum Groß-Bewahrer der Lehre zum Schutze des Reiches ernannte.[29]) Da diese Lehre alle Canäle durchströmte, (XVII) wurde das Reich wohlhabend und vorherrschend ruhig. Jede Stadt war voll von Kirchen, und die Herrscherfamilie erfreute sich des Ruhmes und Glückes.

Als im Jahre 699 die Buddhisten mächtig wurden, erhoben sie ihre Stimme in der östlichen Residenz.[30]) Im Jahre 713 erregten einige Leute der niedrigen Klasse Spott und verbreiteten böse Gerüchte in der west-

lichen Residenz. Damals waren es der Oberpriester Lohan (Abraham), der Hochwürdigste Kili (Gabriel[31]) und andere Angesehene aus den Goldgegenden[32]), hochherzige Priester, welche alle weltlichen Vortheile aufgegeben hatten, vereint an den erhabenen Lehren festhielten und sie vollständig bis ans Ende treu bewahrten.

(XVIII) Der edelmüthige Kaiser Hiuentsung[33]) bewog den Fürsten von Ning und andere, im Ganzen fünf Fürsten, persönlich das Glück verheißende Gebäude zu besuchen; er erbaute den zur Anbetung bestimmten Platz; er stellte die geweihten Balken wieder her, welche eine Zeit lang niedergerissen lagen; er richtete die geweihten Steine wieder auf, welche eine Zeit lang entweiht worden waren.

Im Jahre 742 wurde dem großen General Kao Lisse[34]) Befehl ertheilt, die fünf geweihten Bilder zu senden; sie wurden in der Kirche aufgestellt; und ein Geschenk von 100 Stück Seide begleitete diese Gemälde. (XIX) Des Drachen Bart, obgleich entfernt, die Bogen und Schwerter waren mit der Hand erreichbar; während die Sonnenhörner weithin ihre Strahlen sandten, schienen die himmlischen Antlitze ganz nahe zu sein.[35])

Im Jahre 744 wurde der Priester Kiho (Georgius[36]) im Tathsin-Reiche, als er nach dem Sterne (Chinas) schaute, durch dessen umgestaltende Wirkung angezogen, und die Sonne (den Kaiser) beobachtend, kam er, dem sehr Verehrungswürdigen seine Huldigung darzubringen. Der Kaiser befahl dem Priester Lohan (Abraham), dem Priester Pholün (Paulus[37]) und anderen, im Ganzen sieben, zusammen mit dem Hochwürdigsten Kiho (Georgius) im Hingking-Palaste einen Gottesdienst zu halten. (XX) Darauf verfaßte der Kaiser Mottos für die Wände der Kirche und die Tafeln wurden mit den fürstlichen Inschriften huldvoll geschmückt, die zahlreich angebrachten Edelsteine strahlten Glanz aus, während ihr funkelnder Schimmer mit den rubinfarbigen Wolken wetteiferte. Die in dem leeren Raume aufgehängten Bilder verbreiteten ihre von der Sonne reflectierten Strahlen; die großmüthigen Geschenke überragten die Höhe der südlichen Berge; die Thau träufelnden Gunstbezeugungen waren tief wie das östliche Meer. Nichts ist von der Reihe rechtschaffener Lehren ausgeschlossen, und was zulässig ist, kommt ihnen gleich; nichts ist von der Macht des Heiligen ausgeschlossen, und was ausführbar ist, muß erzählt werden.[38])

Der erlauchte und erleuchtete Kaiser Sutsung[39]) (XXI) baute die christlichen Kirchen[1]) in Lingwu und an fünf anderen Orten wieder auf; große Wohlthaten wurden gespendet und das Glück begann zu wachsen, große Freigebigkeit gab sich kund und das kaiserliche Reich ward befestigt.

Der erlauchte kriegerische Kaiser Taitsung[40]) verherrlichte die geweihte Erbfolge und verehrte den verborgenen Urgrund der Natur. Jedesmal am Tage der Fleischwerdung[41]) spendete er himmlischen Weihrauch und befahl die Abhaltung eines Gottesdienstes; er theilte von den kaiserlichen Speisen aus, um über die christliche Gemeinde Ruhm zu verbreiten

(XXII) Der Himmel ist freigebig an Segnungen, wodurch die Wohlthaten des Lebens vermehrt werden; der Heilige ist die Verkörperung des Urgrundes der Tugend, weshalb er im Stande ist, schädlichen Einflüßen entgegenzuwirken.

Unser ehrwürdiger und weiser, erlauchter und kriegerischer Kaiser Kientschung[42]) ordnete die acht Regierungsbranchen an, demgemäß er die Einsichtsvollen und die Schwachen befördert und absetzt; er führte die neun Rangstufen ein, nur um vortreffliche Verordnungen wieder zu erneuern; bei seinen Reformen zeigt er Einsicht in die dunkelsten Dinge, während Aufrichtigkeit des Herzens seine Andachtsübungen auszeichnet. So gewinnt durch angemessene und vermehrte Reinheit der Grundlagen und durch unwandelbare Beständigkeit im Mitgefühl mit Anderen, (XXIII) durch ausgedehntes Mitleid, wodurch Viele aus dem Elend erlöst und Segnungen nach allen Seiten hin verbreitet werden, die Ausbildung unserer Lehre eine breite Basis und im allmähligen Fortschreiten wird ihr Einfluß erweitert. Wenn Winde und Regen rechtzeitig eintreten, herrscht Ruhe auf Erden; die Menschen müssen durch Lehren geleitet werden, die untergeordneten Dinge müssen lauter sein; die Lebenden befinden sich wohl und die Todten sind selig; Gedanken rufen entsprechende Antworten hervor, das Gemüth fühlt sich frei und die Augen schauen offen darein. Dieser lobenswerthe Zustand ist es, welchen wir, die wir der hellstrahlenden Religion anhangen, herbeizuführen uns bestreben.

Unser großer Wohlthäter, (XXIV) der mit dem Purpurgewande kaiserlich beschenkte Priester Isse[43]), Titular-Staatsrath des Hauses der Gastmäler, Beamter im zweiten Militärcommissariat der nördlichen Gegenden und Oberaufseher des Prüfungspalastes, ist ein von Natur sanftmüthiger und liebenswürdiger Mann; sein Gemüth ist für gesunde Lehren empfänglich und er ist emsig bestrebt, sie zur Anwendung zu bringen. Aus der fernen Stadt Radschagriha kam er nach China. Da seine Grundsätze erhabener sind, als die der drei Dynastien[44]), so ist seine Thätigkeit in jedem Fache vollkommen. Zuerst widmete er sich den Pflichten, welche sich auf den Palast beziehen; zuletzt wurde sein Name in die Militärrolle eingetragen. (XXV) Als der Herzog Ko Tsii, zweiter Staatsminister und Fürst von Fenjang, zuerst die Leitung der Militär-Angelegenheiten im Norden des Reiches übernahm, ernannte Kaiser Sutsung den Isse zu dessen Reisebegleiter. Obgleich er so Privatkämmerer war, beanspruchte er doch auf der Reise keine Auszeichnung. Er diente dem Herzog (so zu sagen) wie Klauen und Zähne, und was die Verbesserung des Kriegswesens anbelangt, so war er ihm gleich Ohren und Augen. Er vertheilte den ihm übertragenen Reichthum, ohne Schätze zu seinem Privatgebrauch anzuhäufen; er brachte die Juwelen zum Opfer, womit die Gunst des Kaisers ihn beschenkt hatte; er entfaltete einen goldenen Teppich (XXVI) für Andachtsübungen; dann stellte er die alten Kirchen wieder her, zugleich vermehrte er die Zahl gottesdienstlicher Einrichtungen; er schmückte und ver-

zierte die verschiedenen Gebäude, bis sie dem Gefieder des Fasans in seinem Fluge ähnlich sahen. Ueberdies brachte er die Lehren der hellstrahlenden Religion dadurch in Ausführung, daß er seinen Reichthum zur Spendung von Wohlthaten verwendete. In jedem Jahre versammelte er die Priester und Kleriker von vier Kirchen um sich und hielt sie fünfzig Tage lang zur Reinigung und Vorbereitung an. Die Nackten kamen und wurden bekleidet, die Kranken wurden besucht und (XXVII) geheilt, die Todten wurden zur Ruhe bestattet. Selbst unter den geläutertsten und am meisten Selbstverleugnung übenden Buddhisten[45]) hatte man nie von solcher Vortrefflichkeit gehört.

Die weißgekleideten Vorsteher der Kirche haben, in Hinblick auf diese Männer, den Wunsch [gehegt, daß auf einer Gedenktafel ein Lobgesang auf deren hochherzige Thaten eingegraben werden möge.

Ode.[46])

Der wahrhaftige Herr ist ohne Anfang
Tief, unsichtbar und unveränderlich;
Mit Macht und Fähigkeit zu vollenden und umzugestalten,
Errichtete er die Erde und stellte den Himmel her.

Getheilt seinem Wesen nach[10]) betrat er die Welt,
Um zu retten und zu helfen ohne Grenzen.
Die Sonne ging auf und die Finsternis (XXVIII) ward verscheucht;
Alles trug den Stempel seines wahrhaftigen Urbildes.

Der ruhmreiche und glänzende erlauchte Kaiser,
Dessen Grundsätze die der vorangegangenen Herrscher umfaßten,
Nahm die Gelegenheit wahr, unterdrückte die Unruhe,
Der Himmel ward ausgebreitet und die Erde erweitert.

Als die reine, strahlende, erhabene Religion
Bei unserer Thang-Dynastie eingeführt wurde,
Wurden die Schriften übersetzt und Kirchen erbaut,
Und das Schiff in Bewegung gesetzt für die Lebenden und Todten.
Jede Art von Segen ward damals empfangen,
Und alle Reiche erfreuten sich eines friedlichen Zustandes.

Als Kaotsung auf den Thron seiner Ahnen folgte,
Baute er die Häuser der Reinheit[47]) wieder auf;
Große und lichte Paläste der Eintracht
Bedeckten der Länge (XXIX) und Breite nach das Mittelreich.

Die wahre Lehre ward offen verkündigt,
Die Vorsteher der Kirche wurden in gebührender Weise geehrt,

Das Volk erfreute sich seines Glückes und Friedens,
Während alle Geschöpfe jeglichen Ungemaches ledig waren.

Als Hiuentsung seine geweihte Laufbahn begann,
Nahm er sich der Beförderung der Wahrheit und Rechtschaffenheit an,
Seine kaiserlichen Tafeln[48]) entsendeten ihren Schimmer,
Und die himmlischen Inschriften strahlten gegenseitig ihren Glanz zurück.

Des Kaisers Hof war reich und prächtig,
Während das ganze Land ihm begeisternd huldigte.
Jedes Gewerbe blühte überall
Und das ganze Volk genoß seines Glückes.

Darauf kam Sutsung, der von Neuem begann;
Himmlische Würde bezeichnete des Kaisers (XXX) Unternehmungen,
Heilig waren sie gleich der Sonne unbefleckter Scheibe,
Gleich nächtlichen Winden schwebte die Glückseligkeit daher.

Das Glück kehrte wieder in das Haus des Kaisers,
Längst waren die Nachwirkungen des Herbstes verwischt;
Unruhen wurden beschwichtigt, Tumulte unterdrückt,
Und dadurch unsere Dynastie wieder aufgerichtet.

Taitsung, der kindlich gesinnte und gerechte,
War durch Tugend dem Himmel und der Erde verbunden;
Durch seine freigebigen Vermächtnisse wurden die Lebenden zufriedengestellt,
Und Vermögen bildete den Canal zur Gewährung von Hilfe.

Durch süßduftende Angebinde belohnte er die Verdienstvollen,
Mit Wohlwollen spendete er seine Schenkungen,
Die Sonnenhöhle erschien würdig ausgeschmückt,
Die Mondgrotte ward aufs Schönste verziert.

Als Kientschung (XXXI) den Thron bestieg,
Unternahm er zuerst die Pflege geistiger Tugend;
Seine militärische Wachsamkeit erstreckte sich bis zu den vier Meeren,[49])
Und seine erhabene Reinheit wirkte auf alle Länder.

Sein Verstand durchschaute die Geheimnisse der Menschen,
Er sah der Dinge Mannigfaltigkeit wie in einem Spiegel,
Er verbreitete belebenden Einfluß durch das gesammte Reich der Natur;
Alle auswärtigen Nationen nahmen ihn sich zum Vorbilde.

Die wahre Lehre, wie ist sie so ausgebreitet!
Ihre Sprüche, wie sind sie so geheim!

Wie schwierig ist es zu nennen,
Zu ergründen die Dreieinigkeit!

Die Herrscher haben die Macht zu handeln,
Die Diener, deren Thaten zu verkünden.
Wir richten dieses herrliche Denkmal auf
Zum Preise der großen Glückseligkeit.

(XXXII) Errichtet im zweiten Jahre des Thang-Kaisers Kientschung (Jahr Christi 781), am siebenten Tage des ersten Monates, an einem Sonntage[50]), in den Tagen, da der Patriarch Nangschu (oder Hananischo) an der Spitze der christlichen Orientalen[51]) stand; (XXXIII) graviert von Liu Siujen, Staatssekretär, ehemals Militär-Inspektor für Taitschen.

Syrische Inschrift am untern Rande. In den Tagen des obersten Vaters, des Katholikus Patriarchen Mar Hananischo, im Jahr 1092 der Griechen hat Mar Jazdebozed[52]), Priester und Chorbischof der Hauptstadt Kumdan,[53]) Sohn des seligen Milles, Priesters aus Balkh, einer Stadt Tachuristans,[54]) aufgerichtet diese Steintafel, worauf geschrieben ist das Heilswerk unseres Erlösers und das Apostolat unserer Väter bei den Königen der Chinesen. (Chinesischer Zusatz:) Lingpao Priester.

Adam Diakon, Sohn des Chorbischofes Jazdebozed.

Marsargis Priester und Chorbischof.

Sabranischo Priester. (Chines. Zusatz:) Revidiert, approbiert und aufgerichtet hat diese Tafel Priester Hingthung.[55])

Gabriel Priester und Archidiakon und Ekklesiarch von Kumdan und Sarag. (Chines. Zusatz:) Bei der Revision und Approbation assistiert der den heil. Gebräuchen vorgesetzte hohe Beamte, der mit dem Purpurgewande kaiserlich beschenkte Ekklesiarch Priester Jili.[56])

Adam Priester und Chorbischof und Annalist (oder Archivar[57]) der Kirche von China.

Inschriften auf der rechten Seitenfläche.

(1. Absatz:) 1. Johannes Bischof. 2. Isaak Priester. 3. Joel Priester. 4. Michael Pr. 5. Georgius Pr. 6. Mahdad Guschnasp Pr. 7. Meschichadad Pr. 8. Ephrem Pr. 9. Abbai Pr. 10. David Pr. 11. Moses Pr.

(2. Absatz:) 12. Bacchus Priester, Mönch. 13. Elia Pr., Mönch. 14. Moses Pr. und Mönch. 15. Gabriel Pr. und Mönch. 16. Simon Pr. an einem Sepulcrum. 17. Johannes Diakon und Mönch.

(3. Absatz:) 18. Aharon. 19. Petrus. 20. Ijob. 21. Lukas. 22. Matthäus. 23. Johannes. 24. Ischoemeh. 25. Johannes. 26. Sabrischo. 27. Ischodad. 28. Lukas. 29. Constantinus. 30. Noe.

(4. Absatz:) 31. Izedsiphas. 32. Johannes. 33. Anosch. 34. Marsargis. 35. Isaak. 36. Johannes. 37. Marsargis. 38. Pusi. 39. Simon. 40. Isaak. 41. Johannes.

Inschriften auf der linken Seitenfläche.

(5. Absatz:) 42. Jakob Priester. 43. Marsargis Pr. und Chorbischof (chines. Schiangtsu). 44. Gigowai Priester und Archidiakon von Kumdan und Lector (der hl. Schrift). 45. Paulus Pr. 46. Simson Pr. 47. Adam Pr. 48. Elia Pr. 49. Isaak Pr. 50. Johannes Pr. 51. Johannes Pr 52. Simon Pr. und Senior.

(6. Absatz:) 53. Jakob Sakristan. 54. Abdischo. 55. Ischodad. 56. Jakob. 57. Johannes. 58. Schubhalmaran. 59. Marsargis. 60. Simon. 61. Ephrem. 62. Zacharja. 63. Kyriakus. 64. Bacchus. 65. Emmanuel.

(7. Absatz:) 66. Gabriel. 67. Johannes. 68. Salomon. 69. Isaak. 70. Johannes.

4. Erläuterungen zum Wortlaute der Inschrift.

[1]) Kìng kiaó ist der chinesische Name, womit die Christen selbst ihre Religion bezeichneten. Das Schriftzeichen für kìng stellt die Sonne über einem Hügel dar, bedeutet also wohl zunächst den Glanz der Sonne, ihre Alles hell erleuchtende Eigenschaft. Man könnte daher kìng kiaó übersetzen: die Religion des Lichtes, lumen ad revelationem gentium. Daher ist in der Inschrift mehrere Male von der Finsternis als einem Gegensatz zur christlichen Religion die Rede. Oefter kommt kìng ohne kiaó vor, z. B. kìng čung Col. XXXII. 33. 34: das Volk der Erleuchtung, kìng sse XVI. 45. 46. und anderswo, wo man es geradezu mit „christlich" übersetzen kann, das „christliche Volk", „die christlichen Tempel".

[2]) Ta-thsin ist sicher einer der chinesischen Namen für das römische Reich, wenn auch die Vorstellungen, welche man damit verband, geographisch oft sehr unbestimmt waren. Somit ist Tathsin-Tempel eigentlich: römischer Tempel, aber im Sinne von „christlicher Tempel" (XIV. 18—20); Tathsin-Religion ist soviel als römische, d. h. christliche Religion. Dieser offiziell eingeführte chinesische Name [a]) der christlichen Religion war insofern nicht unpassend, als sie ja damals im römischen Reiche nicht blos die allgemein herrschende war, sondern dort auch ihr Centrum hatte. Selbst wenn es heißt, daß Alopen und Kiho aus dem Tathsin-Reiche gekommen seien (XIII. 23—25;

[a]) Mittelst Edictes vom Jahre 745 verordnete Kaiser Hiuentsung, daß die christliche Religion römische (Tathsin-), nicht persische (Posse-) Religion heißen solle; letzteren Namen hatte man ihr anfangs gegeben mit Rücksicht darauf, daß ihre Verkündiger aus Persien gekommen waren.

XIX. 24—26), braucht man dies nicht anders zu verstehen, als daß sie aus einem Lande waren, wo das Christenthum seinen Sitz hatte. Selbst wenn Kingsmill, welcher Tathsin etymologisch für gleichbedeutend mit Syrien hält[a]), Recht hätte, könnte man es in den angeführten Stellen nicht mit Syrien übersetzen; denn Keiner von den Genannten kam aus Syrien[b]). Wollte man aber Tathsin hier darum für Syrien nehmen, um die Wiege des Christenthums näher zu bezeichnen, dann wäre Boym's Uebersetzung „Judäa" viel näher liegend.

[3]) Kingtsing, der Verfasser der Inschrift, ist nach unserer Ansicht derselbe, welcher im syrischen Texte genannt wird: Adam, Chorbischof und „Fapschi" von China. Die formvollendete gut chinesische Diction der Inschrift setzt allerdings einen chinesischen Verfasser voraus. Allein Adam-Kingtsing konnte ja seinen Entwurf durch einen gelehrten Chinesen gut chinesisch ausarbeiten lassen und doch mit Recht als Verfasser bezeichnet werden.

[4]) Wörtlich: das Dunkle, das Tiefe, der Abgrund. Ohne Zweifel dasselbe, was abyssus, tĕhôm Gen. I. 2.

[5]) Im Chinesischen steht das syrische allâhâ, „Gott". Es ist interessant zu sehen, daß auch die damaligen Glaubensboten in der chinesischen Sprache kein passendes Wort für den Begriff „Gott" zu finden glaubten. Thien „Himmel" kommt in der Inschrift öfter als Bezeichnung für den Kaiser vor, nirgends für Gott. Wäre unsere Inschrift ein Machwerk der Jesuiten, so wäre gewiß das Wort šang-ti oder thien für Gott darin zu finden. Denn gerade um die Zeit, als die Inschrift entdeckt wurde, fanden zwischen den Missionären die lebhaftesten Discussionen für und gegen die Anwendung jener Worte statt.[c]) Besonders eifrig stritt für die Beibehaltung von Schang-ti P. Trigault, der erste Jesuit, welcher in die Provinz Schensi kam und die Inschrift sah, wenige Monate nach ihrer Entdeckung; ebenso warm und entschieden erklärte sich für Schang-ti als Bezeichnung des wahren Gottes jener Doctor Leo, welcher die ersten Abschriften des Denkmals und Nachrichten über dasselbe verbreitete; desgleichen bekämpfte den P. Longobardi, dem der Gebrauch obiger Worte für verwerflich galt, jener Philipp Wang, welcher die ersten Patres nach Singan fu rief.[d])

---

a) China Review V. 357. b) Vgl. jedoch *Nöldeke* Tabari 15.

c) Das war der Gegenstand der 1628 zu Kiating gehaltenen Conferenz.

d) *Bartoli* Della Cina I. 193—203; IV. 164—9. (Opp. Tor. 1825. tom. XV. XVIII.)

[6]) Das chinesische Zeichen für zehn ist ein Kreuz. Dieses Zeichen ist eines der ältesten Symbole, um die vier Weltgegenden zu bezeichnen. Nach Cunningham[a]) bedeutet dies Zeichen in der Inschrift von Kalsi „vier"; im Pali ist čaturantâ (eigentlich „4 Enden") die Erde. Die vertikale Linie symbolisiert Nord und Süd, die horizontale Ost, West. Daher begegnet man in chinesischen Werken öfter dem Spruche: Die Erde sei in Form des Zeichens zehn gemacht.[b]) Gleichwie nun die Christen das Zeichen für zehn (šip tsi) wählten, um das Kreuz, das Kreuzzeichen auszudrücken, konnten sie auch sagen, Gott habe die Welt in Form des Kreuzes erschaffen.

[7]) Ohne Zweifel Hinweisung auf den Geist Gottes über dem Abgrund Gen. I. 2.

[8]) Die zwei Grundelemente khi, ein vieldeutiger Terminus der chinesischen Philosophen; unter anderm heißt khi Aether, dann das bei jeder Hervorbringung und Bewegung vorauszusetzende primum agens. Die beiden khi heißen chinesisch yang und yim, jenes das thätige, formale, männliche, dieses das passive, materiale, receptive, weibliche Princip der Körper.

[9]) 365 ist nur eine bestimmte Zahl statt einer unbestimmten: so viele Secten als Tage im Jahre.

[10]) Diese Phrase fen šin hat ganz verschiedene Deutungen erfahren. Einige, wie z. B. Wylie, wollen hier die nestorianische Lehre von zwei Personen in Christo finden. Aber Wylie's Uebersetzung: „Divided in nature, getheilt seinem Wesen nach", ist nicht recht verständlich; es ist nicht klar, wo hier der Nestorianismus ausgesprochen sein soll; auch dürfte es ungehörig sein, meschicha als Apposition zum Dreieinigen zu fassen. Prémare's Erklärung[c]) scheint noch immer den Vorzug vor allen andern zu verdienen, wornach die Stelle lautet: „Unsere[d]) Dreieinigkeit entsandte eine Person, daß sie sei der anbetungswürdige Messias"; fen heißt theilen, aber auch senden.

---

[a]) Corpus Inscriptt. Jnd. I. p. 44.
[b]) Ind. Antiq. IX (1880) 67. 68.
[c]) Lettres édif. et cur. Par. 1811. tom. 21. p. 262.
[d]) Unsere Dreieinigkeit, d. h. die Dreieinigkeit, an welche wir glauben, die wir anbeten; unser Kaiser, d. h. der jetzt regierende Kaiser, dem wir huldigen.

[11]) Wenn Dabry de Thiersant[a]) vermuthet, King tsün die beiden Epitheta des Meschicha hier seien mit Absicht gewählt, um durch deren Klang an den Namen Christus zu erinnern, so bedenkt er nicht, daß den Nestorianern nur der Name „Meschicha", nicht „Christus" geläufig war.

[12]) Es ist kein Zweifel, daß hier die messianischen Weissagungen des A. T. gemeint sind. Die Juden reducierten die 27 Bücher ihres Bibel-Kanons nach der Zahl der Buchstaben des griechischen Alphabets zuletzt auf 24, und diese Zählung wurde so gewöhnlich, daß man die Bibel schlechtweg „die 24" nannte. Die „24 Heiligen" sind also die inspirierten Autoren der heil. Bücher des A. T.

[13]) Unter den „drei beständigen Lehren" werden von Einigen die drei göttlichen Tugenden verstanden.

[14]) Andere übersetzen: „er brachte das Leben und vernichtete den Tod", eine Anspielung auf den Tod Christi, qui morte vitam protulit.

[15]) Angemessener übersetzt man: Er hieng die Sonne auf (d. h. befestigte sie am Himmel, daß sie nie mehr untergehe, resurgens ex mortuis jam non moritur), um das Reich der Finsternis (die Hölle) zu überwinden (Auferstehung Christi, Sieg über die Hölle). Das im Folgenden gebrauchte Wort mo (für mo-lo) „Teufel" ist aus dem Sanskrit mâra (der Tod), bei den Buddhisten Dämon des Todes, eine sehr gute Bezeichnung für den Urheber des Todes, homicida ab initio, der als solcher bei der Auferstehung Christi besiegt wurde.

[16]) Befreiung der Väter aus dem limbus.

[17]) Aus dieser ganz deutlichen Stelle ersehen wir, daß die Ostsyrer den neutestamentlichen Kanon der allgemeinen Kirche jedenfalls im 7. Jahrhundert vollständig in syrischer Uebersetzung hatten.

[18]) Hier scheint die Firmung, welche einst gleich nach der Taufe gespendet wurde, angedeutet zu sein. Siehe übrigens Anmerkung 6.

[19]) „Das Holz schlagen." Nach Prémare[b]) ist dieser Satz in einem figürlichen Sinne zu verstehen, den jeder Chinese auf der Stelle fassen wird, nämlich: die Predigt des neuen Gesetzes gleicht dem lieblichen und einladenden Schalle jenes alten höl-

---

[a]) Le Catholicisme en Chine 40. [b]) l. c. 163.

zernen Instrumentes, womit man das Volk zur Tugend aufforderte.[a])

[20]) Wylie übersetzt: „einmal in sieben Tagen". Es ist aber sicher, daß die chinesischen Worte auch gegeben werden können: „am ersten der sieben Tage", „am ersten Wochentage". Daß sie in der That so gegeben werden müssen, ist sofort klar, wenn man beachtet, daß hier eine chinesische Uebersetzung des syrischen chad b'šabbâ vorliegt. Nicht uninteressant ist das hier von Nestorianern abgelegte Zeugnis über die „sieben Zeiten" (Tagzeiten), die Sonntagsfeier, das Meßopfer, die Beichte und die Fürbitten für Verstorbene.

[21]) Thaitsung (627—650) ist nicht blos der berühmteste unter den 20 Kaisern der Dynastie Thang (618—907), sondern einer der weisesten und thatkräftigsten Beherrscher China's gewesen. Er heißt Gründer der Dynastie, obgleich schon mit seinem Vater Kaotsu 618 die Thang zum Throne gelangten. Seine Regierung fiel in die Zeit großer und tief eingreifender Umwälzungen in den westasiatischen Ländern, welche eine für das Wachsthum der Macht des chinesischen Reiches sehr günstige Lage schufen, die Thaitsung's Scharfblick und Gewandtheit gut zu benützen verstand. Während die Araber vom Westen her gegen Osten vordrangen, und dem Sassaniden-Reiche ein Ende machten, unterwarf sich Thaitsung durch seinen Sieg 634 das mächtige Reich der Tukiu in Mittelasien, und erweiterte unmittelbar darauf die Grenzen des chinesischen Reiches bis zum Oxus und bis zum kaspischen Meere. Die Perser hatten schon früher gegen die von den Saracenen drohende Gefahr bei Thaitsung Hilfe und Schutz gesucht; die Furcht vor demselben Feinde trieb viele asiatische Völker und Fürsten an, sich China ganz zu unterwerfen oder in ein Vasallenverhältnis zu ihm zu treten. In Folge davon kamen um diese Zeit Gesandte von allen Seiten an den Hof Thaitsungs nach Tschanggan, das er wieder zur Residenzstadt erhoben hatte.

Mit einer dieser Gesandtschaften, ohne Zweifel sogar als Mitglied derselben, kam auch Alopen nach China. Patriarch der Nestorianer war damals Jesujab.

[22]) Ta-tek, „Hochwürdigster", eigentlich „von großer Tugend", war ein Ehrenprädicat hochgestellter buddhistischer Geist-

---

a) Vgl. *St. Julien* Voyages des pélerins bouddh. II. 52.

lichen. — Alopen oder Olopen ist der chinesische Name dieses Bischofs und Sendboten. Wie sein syrisch-persischer Name gelautet, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln; wie es denn überhaupt nicht immer leicht ist, nicht-chinesische Eigennamen aus ihrer chinesischen Form zu erschließen. Denn oft ist nur der Klang des fremden Namens im Chinesischen irgendwie wiedergegeben; oder derselbe ist nach seiner Bedeutung in's Chinesische übersetzt; andere Male ist der ursprüngliche Name nach einem Theile seines Lautbestandes in Chinesische Laute umgeschrieben. In letzterem Falle werden die Silben ar, ra mit lo, o-lo umschrieben. A-lo-pen könnte darnach wohl Umschreibung von rabban sein, wie Yule glaubt. Allein dies ist kein Eigenname. Assemani hält Alopen für (Jab)allâhâ. Nicht unmöglich wäre es, daß wir in A-lo-pen einen Ah-ro-n haben.

[23]) Tschanggan ist der Name, welchen die Stadt Singan fu zur Zeit der Thang-Dynastie führte. Die Namen der chinesischen Städte wechseln sehr oft, fast mit jeder neuen Dynastie.

[24]) Fang Hiuenling war eine sehr einflußreiche Persönlichkeit, von welcher in den Annalen der Thang[a]), sowie in dem Leben des buddhistischen Pilgers Hiuenthsang[b]) viel die Rede ist. Als letzterer im J. 645 von seiner Pilgerreise aus Indien zurückkehrend sich China näherte, sandte ihm der Kaiser denselben Minister, der 10 Jahre zuvor den Alopen von den westlichen Grenzen in die Hauptstadt geleitet hatte, entgegen, um ihn mit Ehren zu empfangen, und nach Tschanggan zu führen, wo er demselben Alles verschaffen mußte, was ihm nöthig war, um die mitgebrachten buddhistischen Bücher in's Chinesische zu übersetzen.

[25]) Hier spielt der Kaiser auf die Sage an, wornach der Philosoph Laokiun gegen Ende seines Lebens (550 v. Chr.) einen von azurnen Stieren gezogenen Wagen bestieg, und nach Westen in das Reich Tathsin fuhr, um nie mehr zurückzukehren. Nach einer andern Sage war Laokiun ein Ahn der Thang-Kaiser. Da konnte denn Thaitsung auf die Meinung kommen, mit der Tathsin-Lehre komme die von seinem berühmten Ahnen in Tathsin verbreitete Lehre wieder dahin zurück, von wo sie ausgegangen.

---

a) Mémoires concernant les Chinois, t. XV. Par. 1791, pp. 411 ss.
b) *St. Julien*, Voyages des pélerins bouddh. I. 290 ss.

[26]) Thien-tsï, „der Sohn des Himmels", heißt der Kaiser von China. Das himmlische Antlitz ist das des Kaisers. King mên übersetzt Wylie „die erhabenen Portale". Besser: „die christliche Gemeinde", wenn sie in der Kirche versammelt war.

[27]) Diese mährchenhaften geographischen und geschichtlichen Angaben aus dem Si-yü-ki und den Annalen der Dynastien Han und Wei suchen Manche so zu erklären, daß sie der Wirklichkeit conform werden; doch, wie uns scheint, nicht ohne den Worten Gewalt anzuthun.

[28]) Kaotsung (650—683), Sohn Thaitsung's, wird hier als Gönner und Wohlthäter der Christen geschildert. Er war auch glücklich im Kriege mit den Koreanern, die er wieder bezwang. Sonst war seine Regierung keine glückliche, in Folge seiner Leidenschaft für die aus einem Bonzinnen-Kloster geholte Wuschi, welche er an Stelle der verstossenen Kaiserin auf den Thron erhob, und die eigentlich die Regierung führte.

[29]) Čin-kuok ta-fap-ču. Der erste Theil dieses Titels, čin-kuok, ist eine von den Thang-Kaisern solchen Männern, die sich um sie verdient gemacht hatten, verliehene Auszeichnung und bedeutet Reichshort, Reichsschutz. Der andere Theil des Titels, ta fap ču, ist eine von den Buddhisten entlehnte Bezeichnung: „Bewahrer, Oberleiter des Gesetzes". Hier ist es so viel als: „Kirchliches Oberhaupt". Der ganze Ehrentitel, den Kaotsung dem Alopen verlieh, wird demnach bedeuten: „Reichschirmender Oberhirte."

[30]) Als Kaotsung gestorben war, übernahm die obengenannte Wuschi als Wuhen („Königin Wu") allein die Zügel der Regierung (684—705), und führte sie im Namen ihres jüngeren Sohnes mit Klugheit und Energie, mit List und Grausamkeit. Unter ihr gewannen die Bonzen des Fo große Macht und fingen 799 eine Verfolgung gegen die Christen an. Nach dem Tode der Usurpatorin folgte als Kaiser ihr älterer Sohn Tschungtsung (705—710), dann dessen Bruder Schuitsung, der den Thron nach zwei Jahren seinem Sohne Hiuentsung überließ. „Oestliche Residenz" ist Lojang, wo Wuhen residierte.

[31]) Der „Oberpriester Lohan" ist vermuthlich ein Archipresbyter Abraham, und der Hochwürdigste Kili ist Bischof oder Chorbischof Gabriel. Um aus der chinesischen Gestalt des Namens den ursprünglichen zu eruieren, muß man hier, wo es sich um das 8. Jahrhundert handelt, die alte Aussprache des Chinesischen zu Grunde legen. Das neuere Kuan-hoa oder

der sog. Mandarinendialekt hat nämlich viele Laute eingebüßt, welche die altchinesische Sprache noch hatte und welche sich in den Provinzialdialekten theilweise noch bis heute erhalten haben. Die alte Sprache hatte noch die tönenden mediae g, d, b, welche im Kuanhoa in die entsprechenden tenues übergegangen sind; sie hatte im Auslaute m (statt dessen jetzt n gesprochen wird) und die tenues k, t, p, die jetzt abgeworfen sind. Der in unserer Stelle vorkommende Name Lohan lautete alt Loham, und da lo für ar oder ra steht, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Lo-ham nichts anderes ist als (Ab)raham. Kili lautet alt gepli, gipliet, was sicher Umschreibung von Gabriel ist. Am untern Rande der Tafel steht neben syrischem Gabriel chinesisch Jili, was in der alten Sprache gepli, gopli lautet und deutlich als Umschreibung für Gabri(el) erscheint. — Daß die alte Sprache China's eine vielfach andere Lautgestalt hatte als die jetzige Mandarinensprache, diese Erkenntnis verdanken wir den Forschungen der neuesten Sinologen. Im 17. und 18. Jahrhundert hatte man davon keine Ahnung. Wären die Urheber der Inschrift Betrüger des 17. Jahrhunderts gewesen, die chinesische Umschreibung der Eigennamen wäre nicht so ausgefallen, daß gar keine Lautähnlichkeit mehr blieb. Aus Ri(cci) Matteo wurde bei den Neueren Li Ma-teu, aus (Ale)ni Giulio: Ngi schu-lio, aus (A)dam Giovanni: Thang scho-wang.

[32]) „Aus den Goldgegenden", kin fang; damit sind die Länder im Westen von China gemeint, Tokharestan, Bactriana, mit der Hauptstadt Balkh, welches damals ein Hauptsitz des Nestorianismus war, und von wo die genannten Männer kamen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß allen den Gesandtschaften, welche seit 643 vom Westen her, von Tuholo (dem Lande der Tocharoi, Tokharestan) und von Fulin (aus dem byzantinischen Reiche) nach China kamen, Nestorianische Geistliche beigesellt waren. Einige dieser Sendungen sind wohl nur vom Nestorianischen Patriarchen ausgegangen. So insbesondere die vom Jahre 719. In diesem Jahre kamen an den Hof des Kaisers von China zwei Gesandtschaften kurz nacheinander: vom König von Tokharestan, der dem Kaiser seine Huldigung darbringen ließ mit einem Geschenke von 2 Löwen und 2 Antilopen, und mit einem Schreiben, worin er den Kaiser bat, den Missionär Musche (Moses) vorzulassen, damit er von ihm selbst erfahre, was er

für ein Mann sei, und ihm zu erlauben, eine „Kirche des Gesetzes“ d. i. eine christliche Kirche zu erbauen. Dieser Gesandtschaft folgte auf dem Fuße eine andere: Potoli, Herr von Fulin, schickte einen Hochwürdigen Priester (Ta-te seng) an den Kaiser, mit einem Geschenke, welches ti-yê-kia genannt wird, und ohne Zweifel ein Behältnis mit religiösen Gegenständen (Bildern des Heilandes, hl. Büchern) war. Nach Phillips' Ansicht ist dieser Potoli Niemand anderer als der Nestorianische Patriarch (Pat-rikarch) arabisch Jatolik), und Fulin die Stadt Madain, der Sitz des Pariarchen[a]).

[33]) Hiuentsung (713—756), ein weiser Regent, welcher China's Macht und Einfluß, die unter seinen Vorgängern zu sinken angefangen hatten, auf's neue befestigte. Die fünf Fürsten, von denen im Texte die Rede ist, waren vier Brüder und ein Vetter des Kaisers.

[34]) Der General Kao Lisse wird in den Annalen der Thang als ein Mann von Verdiensten gerühmt. Wenn in denselben Annalen erzählt wird, daß er auf Befehl des Kaisers in Tschanggan auf dem Jning-Platze einen Tempel des Fo erbaut habe,[b]) so ist das ein Factum, das von dem in unserer Inschrift erzählten kaum verschieden ist; von einer Verwechslung der Art haben wir mehrere Beispiele. — Die fünf Bilder, welche in dem christlichen Tempel aufgestellt wurden, waren vielleicht die Bilder der fünf Thang-Kaiser, der Vorgänger Hiuentsung's.

[35]) Der Drache, Emblem des chinesischen Kaisers, die Bogen und Schwerter waren Figuren auf den vom Kaiser gewidmeten Seidendraperien und vielleicht auch auf den Gemälden.

[36]) Nach dem oben (Anmerk. 31) Gesagten ist Kiho, Kihuo gewiß so viel als Givargis, Georgius. In der syrischen Inschrift heißt ein Giwargis chinesisch Huoki, was nur eine Umstellung der Silben ist.

[37]) Pholün kann Umschreibung von „Paulus“ sein; die Aspirate aber deutet eher auf einen anderen Namen, etwa

a) China Review vol. VII. (1879) 412 ff; Mémoires concernant les Chinois XVI. 12 s. Sehr annehmbar ist Phillips' Vermuthung, daß beide oben erwähnten Gesandtschaften, die des Königs von Tokharestan und die des Potoli, vereinigt nach Tschanggan kamen, und daß der von jenem dem Kaiser empfohlene Musche identisch ist mit dem ta-te seng, welchen der Patriarch sandte.

b) Mémoires concernant les Chinois t. XVI. pp. 6 ss. 41.

Ephrem. In der syrischen Inschrift ist letzterer Name mit Phelim, Ph'lim, d. i. Ph'rim, (A)phrim gegeben.

[38]) Hoch wie die Berge, tief wie das Meer. — Die letzten Worte des Textes scheinen einem möglichen Vorwurfe begegnen zu wollen über das Aufstellen jener Bilder in der Kirche und über die in dieser Schrift enthaltenen Schmeicheleien.

[39]) Sutsung (756—763), Sohn seines Vorgängers. Unter ihm begann China's Macht und Ansehen zu sinken; die Völker Mittelasiens sagten sich eines nach dem andern los; die Tufan fielen mehrere Male in China ein und plünderten es. Schlimmer noch waren die Aufstände im Innern, besonders die Revolution Ganloschan's.[a])

[40]) Taitsung (763—780) Sohn des Vorigen.

[41]) Manche verstehen hier mit Wylie das christliche Weihnachtsfest. Andere glauben, daß der Geburtstag des Kaisers gemeint sei.

[42]) Kientschung oder Tetsung (780—805), Sohn Taitsungs.

[43]) Man könnte diesen Isse, dessen Tugenden hier so großes Lob gespendet wird, für einen christlichen Priester halten. Manche verneinen dies; denn da gesagt wird, er sei aus Radschagriha, dem Hauptsitz des Buddhismus in Indien, gekommen, müsse er ein chinesischer Buddhist gewesen sein, der gleich so vielen anderen Buddhisten dorthin eine Wallfahrt gemacht habe. Das hier erwähnte Purpurgewand, chines. kia-ša, skt. kašâja, war ein Geschenk, womit die chinesischen Kaiser Mönche oder Priester zu ehren pflegten; nach St. Julien (Voyages des pélerins bouddh. II. 39 u. a.) war es aber teint en jaune-brun, gelbroth, gelbbraun.

[44]) Die drei ersten Dynastien, die berühmtesten unter allen, Hia (2205—1766 v. Ch.), Schang (1766—1122), Tscheu (1122 bis 249) v. Ch.) galten als Muster einer vollkommenen Regierung.

[45]) Das hier gebrauchte Compositum tat-so gibt als solches im Chinesischen keinen Sinn. Es muß also ein fremdes Wort sein. Einige glaubten, es sei der Name irgend eines berühmten Mannes, mit dessen Tugenden die des Isse hier verglichen werden, etwa eines buddhistischen Heiligen. Pauthier hält das Wort für eine Umschreibung aus sanskrit daçârha, einem der vielen Namen des Buddha.

---

a) Mémoires concernant les Chinois, XVI. 54 ss.

[46]) Die Ode recapituliert den Inhalt des „Eingangs" in acht Strophen mit je vier achtsilbigen Versen, die denselben Endreim haben; nur die 2. Strophe hat 5 Verse.

[47]) Häuser der Reinheit und Paläste der Eintracht sind die kirchlichen Gebäude.

[48]) Die kaiserlichen Tafeln sind die Bilder der fünf Kaiser, die himmlischen Schriften sind die Sprüche oder Mottos Hiuen-tsungs (s. oben Col. XX).

[49]) Die „vier Meere" sind die Meere, welche nach der Vorstellung der Chinesen ihr Reich umschließen; das nördliche Meer (nämlich das gelbe Meer), das östliche, das südliche und das westliche Meer (das kaspische).

[50]) Mit „Sonntag" pflegt man das wên žit hier zu geben; es kann auch „Festtag" bedeuten. Aber die Wortzusammensetzung yao-san, welche von den chinesischen Gelehrten für ein fremdes Wort gehalten wird, ist dunkel. Das Wort wäre eine ganz gute Umschreibung des syrischen (chad b'šabbâ) d'ôšanê d. i. Hoschanna-Sonntag, Palmsonntag[a]), wenn der alte Monatsname tai-tsuh, „großes Sprossen, Keimen", den Frühlingsmonat bedeuten würde. Da aber die Sinologen darunter den ersten Monat des chinesischen Jahres verstehen, und der 7. dieses Monates mit dem 4. Februar zusammenfällt, so kann yao-san nicht der Palmsonntag sein.

[51]) Ningschu, altchinesisch Nangschu, ist der Patriarch Hananischo. Nicht blos die Klangähnlichkeit legt dies nahe, und die Aehnlichkeit der Bedeutung (jenes: „ich will lieber Barmherzigkeit", dieses: „Jesus erbarmte sich meiner"), auch das Verhältnis der beiden betreffenden Sätze deutet darauf hin. Die syrischen Worte sind so hinaufgerückt, daß sie sich unmittelbar an die chinesischen anschließen, deren Uebersetzung sie sind, so daß sie mit denselben eine Zeile bilden. Chinesisch: „Errichtet (ist das Denkmal) . . zur Zeit, da Nangschu als kirchliches Oberhaupt die Christenheit des Orients regierte." Syrisch: „In den Tagen des obersten Vaters des Patriarchen Mar Hananischo . . errichtete diese Steintafel . ." Im Chinesischen tung-fang či king-čung „orientalische Christenheit" haben wir die Uebersetzung von mad'nchâjê „die Orientalen", ein Name, den die Ostsyrer, Nestorianer oder Chaldäer, ganz gewöhnlich führen.

a) Nicht Passionssonntag, wie Pauthier sagt.

[52]) Jazdebozed (Gott hat erlöst) mit seinem chinesischen Namen Lingpao. Weil hier sein Sohn genannt wird, so schließen daraus Einige, obschon nicht mit Nothwendigkeit, daß er noch als Chorbischof in der Ehe gelebt habe.

[53]) „Kumdan" ist einer der Namen der Hauptstadt Singan fu bei den damaligen arabischen und griechischen (*Χουβδαν*) Schriftstellern.

[54]) Tachuristan: diese Schreibung st. Tocharestan rechtfertigt Nöldeke[a]) durch Hinweisung auf die Lesung *Τάχοροι* statt *Τόχαροι* bei Ptolemäus.

[55]) Sabranischo heißt chinesisch Hingthung.

[56]) Gabriel heißt chinesisch Jili (s. oben Anmerkg.[31]) Das chinesische sse ču ist offenbar Uebersetzung von *ἐκκλησιαρχής*, riš 'idtâ. Ueber das Purpurgewand s. Anmerk.[43]).

[57]) Im Syrischen steht hier das räthselhafte Wort: papschi oder ähnlich. Auffallender Weise hat sich Assemani die Sache sehr leicht gemacht; ohne Ausdruck eines Befremdens über die sonderbare Endsilbe liest er pâpašî und nimmt es für pâpas, Kirchen-Oberhaupt. Wylie weiß nichts Besseres; dieser Adam ist auch ihm Papas und Metropolit von China und als solcher ein Nachfolger Alopens. Allein Adam wird auch Chorbischof genannt; ein Chorbischof, der von einem eigentlichen Bischof abhing, konnte nicht einen so hohen Rang haben. Gabelentz rieth zweifelnd auf fap-ssi: Lehrer oder Meister des Gesetzes, der Religion[b]); aber man sieht nicht ein, was das für eine besondere kirchliche Würde sein soll. Gabelentz gibt seine Ableitung des ersten Theiles mit dem Bedenken: „Woher aber dann das â?" Vielleicht könnte man darauf erwiedern, daß, wie in çâkya, chines. šikya, šik lang â in kurz i übergegangen ist, so auch der umgekehrte Fall denkbar sei. Ich halte den ersten Theil des Wortes für fap (mit Gabelentz), den zweiten für ši, Historiograph, Annalist, Archivar; fap-ši kirchlicher Annalist oder Archivar, nach Analogie von kuok-ši, Reichsannalist, Reichsarchivar, han-ši Geschichtsschreiber der Han. Dieser Adam ist, als Annalist der Kirche von China, Verfasser der Inschrift und identisch mit Kingtsing. (Col. III.)

a) *Tabari*, Gesch. d. Perser u. Araber 118.

b) Von diesem fap-ssi, fa-ssi, japanesisch corrumpiert bôsi, mit Nasal bônsi, stammt unser „Bonze", welches zuerst durch die japanesischen Briefe des heil. Franz Xaver in Europa ganz und gäbe wurde.

Zur scholastischen Behandlung der Engellehre.

Von Anton Strauß S. J.



Wiederholt ist in neuerer Zeit die Frage angeregt und besprochen worden, ob es in unserm Jahrhundert überhaupt noch zeitgemäß sei, die Engel zum Gegenstand einer ausführlicheren theologischen Erörterung zu machen. Der Mangel an Interesse für diesen Gegenstand, die Dürftigkeit der diesbezüglichen Angaben der Offenbarung, die damit zusammenhängende Haltlosigkeit so mancher scholastischer Aufstellungen oder doch die Gefahr einer mehr der Neugierde als der Frömmigkeit und wahren Wissenschaft dienenden Behandlungsweise, endlich die mit dem einreißenden Unglauben wesentlich veränderte Aufgabe der theologischen Wissenschaft scheinen ungefähr die Gründe zu sein, welche eine verneinende Antwort auf die oben gestellte Frage nahe legen könnten. Ob denselben wohl ein entscheidendes Gewicht zuerkannt werden darf? Es ist vielleicht um so mehr angezeigt, an diesem Orte etwas eingehender darüber sich zu äußern, als es sich um eine Sache von principieller Tragweite handelt, deren verschiedene Auffassung kaum ohne Einfluß auf die Beurtheilung irgend welcher Engellehre bleiben kann. Naturgemäß wird die Abwägung der angeführten Gründe zugleich Gelegenheit bieten, einige leitende Gedanken über eine theologische Darstellung der Lehre von den Engeln miteinfließen zu lassen.

Was zunächst die Theilnahmslosigkeit betrifft, welche eine einläßliche Untersuchung über die Engel zu gewärtigen habe, so denkt man sich dieselbe entweder auf Seiten derjenigen, welchen der Glaube an eine übersinnliche, aus reinen Geistern bestehende Welt entschwunden ist, oder man verlegt sie auch in die Reihen

der Gläubigen, speciell der theologisch gebildeten oder zu bildenden Katholiken. Für jene ist die in Rede stehende Arbeit, wenigstens in erster Linie, gar nicht berechnet; wenn aber auch letztere einer mehr scholastisch gehaltenen Engellehre keinen Geschmack abgewinnen können, so darf das sicherlich bei ihnen nicht auf eine Unterschätzung der Würde des anerkannt erhabenen Gegenstandes zurückzuführen sein, sondern wird der theilweise noch obwaltenden Unbekanntschaft mit der scholastischen Philosophie und Terminologie zugeschrieben werden müssen, wie denn auch nichts anderes die Ursache der Mißachtung gewesen, unter welcher die Scholastik seit einem Jahrhundert sozusagen begraben lag. In demselben Maße aber, in welchem man die unterbrochene Verbindung mit der Denk- und Lehrweise der Schule wieder aufnimmt — und dahin geht ja eben jetzt im katholischen Lager ein lebensfrischer Zug —, wird zweifelsohne auch das Interesse an scholastischen Abhandlungen wachsen.

Aber soll die Zurückhaltung, welche das Wort Gottes selbst über die Engelwelt beobachtet, nicht auch den Theologen ein Wink für ihr Verhalten sein? Wir erwidern: Will der hier angedeutete Grundsatz nur besagen, daß man nichts als Glaubenswahrheit hinzustellen habe, was nicht seinem Inhalt nach im geschriebenen oder mündlich überkommenen Worte Gottes formell oder in sich ausgesprochen wird, so ist nichts dagegen zu erinnern. Soll damit aber weiterhin jegliches theologische Aufstellen und Fürwahrhalten anderer Sätze als minder zulässig bezeichnet werden, z. B. jener, welche auf Grund der geoffenbarten Wahrheiten durch Vermittlung von Vernunftschlüssen gewonnen werden und somit in der Offenbarung wenigstens virtuell enthalten sind, so kann man schlechthin nicht beistimmen. Gott hat dem Menschen außer dem Glaubenslicht auch das Licht der Vernunft gegeben, doch wohl um es zur Erfassung der Wahrheit, soweit dies möglich, zu gebrauchen. Gerade der Umstand, daß die Offenbarung gleichsam nur die Grundlinien des reinen Geisterreichs gezogen hat, dürfte eher als stillschweigende Aufforderung zu deuten sein, durch vernunftgemäße Thätigkeit das Fehlende nach Kräften zu ergänzen, ähnlich wie die heiligen Väter bei Erwägung der Dunkelheit der heiligen Schrift sich auszudrücken pflegen. Wenn es statthaft ist, in andern Punkten die in Schrift und Tradition gelassenen Lücken mit Hilfe natürlicher Erkenntnisse nach Vermögen auszufüllen, warum sollte es in unserm Falle

verwehrt sein? Hieße den vorgebrachten Einwand strenge aufrechthalten nicht ebensoviel als die ganze scholastische Theologie verurtheilen, deren Wesen im Gegensatz zur positiven Theologie vorzüglich eben darin besteht, den Sinn des Dogma genauer festzustellen, seinen reichen Gehalt durch Folgerungen zu erschließen, und durch das Licht der Speculation möglichst helle Einblicke in seine verborgenen Tiefen zu gewähren? Zudem käme, um hinlänglich klare Schriftbelege zu übergehen, der fragliche Grundsatz, in seiner vollen Ausdehnung genommen, mit jener einstimmigen Lehre der Theologen in Conflict, nach welcher sich sogar die kirchliche Unfehlbarkeit nicht nur auf die in sich geoffenbarten Wahrheiten erstreckt, sondern außerdem auf die so innig damit verbundenen Sätze, daß ohne deren Annahme auch die Glaubenswahrheiten nicht in ihrer ganzen Fülle erklärt, bewahrt und vertheidigt werden könnten.

Wir mögen in der That auch gar nicht glauben, daß irgend ein katholischer Gelehrte die Thätigkeit des Theologen in so enge Grenzen einzuzwängen suche, nehmen vielmehr an, daß man durch die in der Offenbarungs-Oekonomie erblickte Richtschnur lediglich von grundlosen und allzu gewagten Behauptungen abhalten will, von unnützen oder schädlichen Grübeleien, von Untersuchungen, welche nur den unzeitigen Vorwitz ihrer Urheber verrathen, ohne auf den Namen echter Wissenschaft Anspruch erheben zu können. Gewiß wird nun niemand diesen Principien als solchen seine Zustimmung verweigern wollen; namentlich wird kein einsichtiger Freund und Pfleger der heiligen Wissenschaft ihr die Aufgabe stellen, unhaltbare Meinungen zu vertreten, in bedeutungslosen, spitzfindigen Grübeleien sich zu verlieren, und so sich selbst herabzuwürdigen. Aber mit der Anwendung des allgemeinen Princips auf concrete Fälle beginnt der Zwiespalt. Was der eine für haltlos ausgibt, erscheint dem andern als wohlbegründet; was dieser müßige Untersuchung nennt, gilt vielleicht jenem als werthvolle Bereicherung der menschlichen Kenntnisse. Die Gegner der Scholastik machen es sich hie und da in diesem Punkte wohl allzu leicht; sie setzen einfach voraus, was andere leugnen und was hauptsächlich zu erweisen steht. Fühlen wir uns auch nicht berufen, für die Beweiskraft aller Argumente einzustehen, mit denen etwa die Scholastiker ihre Sätze gestützt haben, oder auch nur alle diese Sätze zu den unsrigen zu machen, so möchten wir doch auch anderseits vor einer übertriebenen Skepsis warnen. Was aus dem schriftlich oder mündlich überlieferten Worte Gottes über das in-

telligente, der menschlichen Natur überlegene, körperlose Wesen der Engel, den Umfang ihres Wissens, ihre Erschaffung, ihre Zahl, ihre Gliederung, ihre Erhebung in den Gnadenstand, ihre Prüfung, ihre Belohnung oder Bestrafung, was ferner über ihr Amt und über die Beziehungen sei es der guten sei es der bösen Engel zu Gott, zu einander und dem Menschen entweder mit Sicherheit feststeht — ob gelegentlich oder aus eigens unternommener Belehrung, verschlägt hier nichts — oder was sich unverkennbar angedeutet findet, das bildet schließlich denn doch eine Summe von Wahrheiten, auf denen als einem soliden Fundament ein im Denken geübter Geist mit Zuziehung des von der Vernunft gebotenen Materials ein nicht blos reiches, sondern auch verhältnißmäßig festes Gebäude aufzuführen im Stande ist. Man darf darum an den desfallsigen Bemühungen der großen Scholastiker keineswegs Anstoß nehmen, zumal ihre unbestritten hohe Urtheilskraft an zahlreichen Analogieen mit der menschlichen Seele, die ja dem genus nach mit dem reinen Geiste übereinkommt, eine wirksame Unterstützung finden konnte. Es mag ihnen mehrfach nicht gelungen sein, die Resultate ihrer Forschung über den Werth von mehr oder minder wahrscheinlichen Erklärungsversuchen hinauszuheben; aber wir sind deswegen ebensowenig berechtigt, ihnen wissenschaftliche Bedeutung abzusprechen, als wir dies betreffs so vieler Hypothesen wagen würden, mit denen man die Erscheinungen der Körperwelt dem Verständniß näher zu bringen und eine endgiltige Erkenntniß anzubahnen sich bestrebt. Oder will man etwa die sogenannten Erfahrungswissenschaften mit einem minder strengen Maßstabe messen? Allein abgesehen davon, daß diese willkürliche Ausnahmsstellung, in ihrem letzten Grunde betrachtet, ein bedenkliches Zugeständniß an den materialistischen Zeitgeist in sich zu schließen scheint, abgesehen davon, daß auch die empirischen Wissenschaften der rationellen Kenntnisse und der Bethätigung des Urtheils nicht entbehren können, so läßt sich vieles auf die Engel Bezügliche theils, wie bemerkt, aus Vergleichen mit den Erfahrungen unseres eigenen Seelenlebens, theils aus jenen biblisch und historisch verbürgten Thatsachen folgern, nach denen die Engel durch sinnlich wahrnehmbare Wirkungen in die Erscheinung getreten sind oder jetzt noch treten.

Auch die Furcht, wenig nützlichen Erörterungen und damit einem den Stempel ungeregelter Neugier an sich tragenden Verfahren anheimzufallen, darf uns nicht allzusehr beunruhigen.

Das vom Apostel geforderte sapere ad sobrietatem, wollen wir es hieher beziehen, läßt sich ja mit einem maßvollen Ringen nach tieferer Einsicht in Glaubenssachen sehr wohl vereinigen. Wir möchten dem Verweilen bei eitlen Spitzfindigkeiten und zwecklosen, nur zum Widerspruch reizenden Behauptungen, wie sie bei einigen größtentheils verschollenen Scholastikern vorgekommen sein mögen, durchaus nicht das Wort reden, können uns aber auch nicht davon überzeugen, daß alle Fragen, die man mit den angeführten Bezeichnungen brandmarkt, es in Wirklichkeit verdienen. Wie unglücklich manche in der Wahl der Beispiele gewesen, welche die in Rede stehende Verirrung der Scholastik darthun sollten, wäre unschwer nachzuweisen. Was mehrere scholastische Fragen lächerlich erscheinen ließ, war nicht so fast die Sache, als die Gestalt, in der man sie dem unkundigen Leser vorführte. Selbst die früher so beliebte Berufung auf die von Scholastikern discutirte Frage, wie viele Engel wohl auf einer Nadelspitze sich zugleich befinden könnten, dürfte ihren unfehlbaren Effect verfehlen, sobald der Frage jene minder drastische Form gegeben wird, in der sie der heil. Thomas stellt: „Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco“ (S. p. 1. q. 52. a. 3.). Man vergleiche auch Suarez, de angelis l. 4. c. 9. Wie viele Gebiete blieben doch durch obige Schlagworte der Forschung für immer verschlossen! Es wäre nur eine einfache Forderung der Billigkeit, in Fällen, die wie der unserige einer moralischen Schätzung seitens der Menschen unterliegen, die sonst im Leben gebräuchliche Beurtheilungsweise zur Norm zu nehmen. Nun denn, ein Philolog vertheidigt mit großem Aufgebot von Scharfsinn eine Lesart, die Auslegung einer dunkeln Stelle in dem Werke eines Klassikers als die bessere, und niemanden fällt es ein, diese Sorgfalt als unnütze Zeitvergeudung zu mißbilligen; die Historiker schreiben Aufsätze, füllen Bücher mit Untersuchungen über das Datum eines geschichtlichen Ereignisses, über den Verfasser eines Buches — man denke an den berühmten Streit über den Verfasser der „Nachfolge Christi“ —, ohne daß ein Vorwurf laut würde. „Et tamen“, sagt der h. Thomas von Aquin nach Aristoteles, „minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus“ (S. p. 1. q. 1. a. 5. ad 1.). Weshalb also soll sich der Theolog einer Erörterung zu schämen haben, welche über die Engel einiges Licht zu verbreiten geeignet ist, d. i.

über jene zahllosen Schaaren reiner Geister, die an der Spitze der Geschöpfe stehen, in denen Gottes Eigenschaften in so vollendetem Glanze widerstrahlen, mit welchen auch die menschlichen Geschicke in so manchfacher Weise verknüpft sind? Warum wäre beispielsweise eine Abhandlung über das Wissen der Engel, ihr Verhältniß zu Ort und Zeit, ihren wechselseitigen Verkehr eines ernsten Mannes unwerth? Nach dem Gesagten gewiß nicht deshalb, weil dieser Gegenstand an sich zu geringfügig wäre oder ungeeignet, lehrreiche Gesichtspunkte auf die entsprechenden Eigenschaften Gottes einerseits und die der tiefer stehenden Geschöpfe, wie des Menschen, anderseits zu eröffnen. Also etwa als die Frucht unzeitiger Neugier, da man es nicht durchweg zu völliger Gewißheit bringen kann? Aber wie ganz anders verfährt man häufig ohne Anstand da, wo die Aussicht auf unanfechtbare Feststellung der Wahrheit vielleicht hoffnungsloser, der Werth des untersuchten Gegenstandes unvergleichlich niedriger zu nennen ist! Was würden denn die Geschichtsforscher zu der Zumuthung sagen, so manche historische Thatsache, von der wegen Abgangs durchschlagender Dokumente der Schleier doch niemals vollständig zu heben sei, bis zum Weltgerichte ruhen zu lassen? Es wird demnach der besonnene Theologe von unsichern Dingen nicht mit einer Anmaßung reden, als ob er sich gleichsam durch den Augenschein darüber vergewissert hätte; aber er braucht auch nicht, falls sich wenigstens in der Offenbarung oder der Vernunft gegründete Conjecturen vorbringen lassen, auf jede bescheidene Besprechung zu verzichten.

Noch ein Bedenken bleibt uns zu erledigen übrig. Erheischt nicht wenigstens die heutige Zeitlage die Concentrirung aller theologischen Kräfte zur Abwehr der Angriffe auf die Fundamente der katholischen Theologie, ist nicht wenigstens deshalb alle zu Gunsten jener Speculation versuchte Zersplitterung vom Uebel? In dieser Anschauungsweise liegt sicherlich viel Wahres. Bekannt ist, wie darum in richtiger Würdigung des Zeitbedürfnisses das Gebiet der sogenannten positiven Theologie besonders seit der Mitte des 16. Jahrhunderts von einigen eine vorwiegende, von andern eine mit der speculativen Theologie getheilte Bearbeitung erfahren hat. Daß jedoch die Scholastik ihren Ehrenplatz lange Zeit behauptet hat und nach trauriger Unterbrechung wieder einnimmt, das können wir als ein Unglück nicht beklagen. „Haec oportuit facere, et illa non omittere", so möchten wir auch hier sagen. Die Begründung macht uns nicht verlegen. Erstlich übernimmt gerade

die Scholastik einen großen Theil der dringenden apologetischen Aufgabe, indem sie die Philosophie in den Dienst des Glaubens stellt und vornehmlich jene Schwierigkeiten löst, welche der Speculation entnommen werden. Beispiele auch aus der Engellehre würden uns nicht fehlen. Selbst wenn die Scholastik sich hie und da begnügen müßte, die Vernunft auf verschiedene Erklärungen der Möglichkeit einer geoffenbarten Thatsache hinzuweisen, oder die gegen die Wahrheit eines Glaubenssatzes erhobenen Bedenken zu entkräften, so wäre auch das schon als ein nicht geringer apologetischer Gewinn zu verzeichnen. Oder wird nicht z. B. der Einwand, welcher gegen die Fortdauer der menschlichen Seele nach diesem Leben aus der Unerklärlichkeit jedes geistigen Lebens abgeleitet wird, durch den Hinweis auf die denkbaren Erkenntnißarten des reinen Geistes vollständiger und nachdrücklicher zurückgewiesen? Dazu aber kommt, daß die Vertrautheit mit der scholastischen Theologie befähigt, dem Studium der göttlichen Bücher, der Väter, der kirchlichen Alterthumskunde, der Kirchengeschichte und der sonstigen theologischen Quellen mit mehr Sicherheit und Leichtigkeit in jedweder Materie zu obliegen. Wie verhängnißvoll es hingegen sei und wie wenig selbst dem apologetischen Zwecke angemessen, ohne den Zügel scholastischer Tiefe und Gründlichkeit auf dem Wege positiver Erudition voranzueilen, wie leicht aus einem solchen Vertheidiger auch wider Wissen und Willen ein Bekämpfer kirchlicher Lehre wird, das ist aus Erfahrungen, die vom Untergang der Scholastik bis in's letzte Decennium heraufreichen, in noch gar frischem Andenken. Es kann in der That wohl niemand leugnen, daß junge Leute, welche durch Anlage und Gunst der äußeren Verhältnisse zu einer höheren Ausbildung in theologischen Dingen und zu dem wünschenswerthen Amte von wissenschaftlichen Vertheidigern der katholischen Wahrheit berufen sind, diesem Ziele viel näher kommen werden, wenn sie mit dem Studium der scholastischen Philosophie und Theologie beginnend den Geist schärfen und an der Hand der unwandelbaren katholischen Principien an die Lösung ihrer speciellen Lebensaufgabe herantreten, als wenn sie sich in das stets zunehmende Gewirr der Tagesfragen zu einer Zeit hineinwagen, wo ihnen wegen Mangels von klaren Begriffen und Grundsätzen eine richtige Würdigung derselben schwer, wenn nicht unmöglich ist. Zu jener formellen Bildung des Geistes, welche der mehr materiellen Bewältigung des Stoffes voranzugehen hat, trägt aber das Studium

der scholastischen Engellehre gewiß nicht weniger und vielleicht mehr als die Beschäftigung mit mancher andern der scholastischen Abhandlungen bei. Will man übrigens den apologetischen Werth der scholastischen Theologie auch an den Thatsachen der Geschichte prüfen, so wird man zuzugeben genöthigt sein, daß gar manche scholastische Aufstellungen und Begründungen, Jahrhunderte lang den feierlichen Definitionen der Kirche vorangehend, zur gegebenen Zeit als die beste Apologie derselben gelten konnten, während die Gegner der Scholastik Mühe hatten, selbst mit der schon allgemein erkannten und ausgesprochenen Wahrheit sich wissenschaftlich abzufinden, geschweige denn die noch nicht definirte aus den Glaubensquellen zu ermitteln. Wir erinnern nur an die Geschichte der Definition der unbefleckten Empfängniß Mariä und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Man wird auch nicht irre gehen, wenn man meint, es würden die Feinde der Kirche viel eher mit jeder andern Cultivirung der katholischen Theologie sich zufriedenstellen als mit der Scholastik, welche zwar die Ergebnisse solider Forschung auf die weitherzigste Weise annimmt, aber nur um ihnen durch scharfe Logik die feindliche Spitze abzubrechen und sie im Dienst der Wahrheit zu verwerthen. Anderseits war die echte Scholastik immer durch das Vertrauen der Kirche ausgezeichnet — ein deutliches Zeichen, daß die Kirche in ihr stets eine treffliche Schutzwehr erblickte. Man denke nur an das Concil von Vienne, welches einer nachmals im Trienter Concil zur Gewißheit erhobenen Ansicht über Eingießung der Gnade und der Tugenden auch deshalb als der wahrscheinlicheren den Vorzug gab, weil sie mit den Anschauungen der damaligen Scholastik mehr im Einklange stand.[1]) In derselben Meinung werden wir durch ausdrückliche Aussprüche der berufensten Schirmer echt kirchlicher Wissenschaft und obersten Leiter des Streites gegen die Mächte der Finsterniß bestärkt. Der Kürze halber verweisen wir hier nur auf die Encyclika Leo's XIII. „Aeterni Patris“ vom 4. August 1879, wo unter anderem vom h. Thomas von Aquin gesagt wird: „. . illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit,

[1]) „Opinionem secundam, quae dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consentaneam et concordem sacro approbante concilio duximus eligendam.“ Clem. V. in Clementina de summa Trinitate et fide catholica.

et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit."[1]) Wollte man indessen auch vom apologetischen Werthe der Scholastik gänzlich Umgang nehmen, so wäre es immerhin eine höchst bedauernswürdige Sache, die Pflege der hl. Wissenschaft einzig oder vorherrschend von polemischen Rücksichten, von der stets wechselnden Willkür der Feinde des Christenthums bestimmen zu lassen und ebendamit die Kirche Gottes einer ihrer schönsten Zierden, der Erhebung und des Genusses der verborgenen Reichthümer himmlischer Lehre zu berauben. „Nec silentio praetereunda", sagt (a. a. O.) Leo XIII., „aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum, quae creduntur, cognitio, et ipsorum fidei mysteriorum, quoad fieri potest, aliquanto lucidior intelligentia, quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana Synodus fructuosissimam esse decrevit."

Selbstverständlich wollen wir nicht in Abrede stellen, daß in manchen Fällen praktische Gesichtspunkte betreffs der Ausdehnung einer Untersuchung den Ausschlag geben können, und daß eine ebenmäßige Behandlung, sowie die Berücksichtigung auch der relativen Wichtigkeit eines Stoffes z. B. von einem Handbuch entschieden gefordert werden muß. Allein bei alledem glauben wir gezeigt zu haben, daß im Allgemeinen nicht nur die positive Theologie, sondern auch die scholastische Theologie existenzberechtigt ist, und daß in der Kirche beide eine nothwendige Aufgabe zu verfolgen haben.

Möge also die positive Theologie aus den Offenbarungsquellen die zu glaubenden Wahrheiten erweisen und so die Fun-

[1]) Ebendaselbst hören wir Leo XIII. bezüglich der scholastischen Theologie die Worte Sixtus' V. wiederholen: „Et hujus quidem tam salutaris scientiae cognitio et exercitatio, quae ab uberrimis divinarum Litterarum, summorum Pontificum, sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiae adjumentum afferre potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et haereses detegendas et refellendas: his vero novissimis diebus, quibus jam advenerunt tempora illa periculosa ab Apostolo descripta, et homines blasphemi, superbi, seductores proficiunt in pejus, errantes et alios in errorem mittentes, sane catholicae fidei dogmatibus confirmandis et haeresibus confutandis pernecessaria est."

damente legen und schirmen; möge die Scholastik nach ihrem Hauptzwecke das Heiligthum ausbauen und in das Innere eintretend es schmücken, sei es nun, daß die einen mehr der Vertheidigung, die andern mehr der Speculation sich hingeben, sei es, daß dieselben Männer, welche das Schwert wider den Feind führen, mit der andern Hand am Baue arbeiten, positive und scholastische Theologie harmonisch mit einander verbindend, nach den Worten des heil. Vaters (ebend.): „Quam (sacram Theologiam) multiplici eruditionis adjumento juvari atque illustrari quidem placet, sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut, revelationis et rationis conjunctis in illa viribus, invictum fidei propugnaculum esse perseveret.“

Recensionen.

Geschichte der neuern Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. Von Dr. Albert Stöckl. 2 Bde. 8°. VIII u. 502 S. VII u. 642 S. Mainz, Franz Kirchheim 1883.

„Es geht nun einmal nicht an," sagt Dr. Stöckl mit Bezug auf Cartesius, „alle Continuität in der Entwickelung des philosophischen Gedankens abzubrechen, die große Arbeit der Geister in der antiken sowohl als auch namentlich in der christlichen Zeit zu ignoriren, und vollständig ab ovo zu beginnen. Das Leben der Menschheit ist in allen seinen Verzweigungen ein continuirliches, das in keiner Beziehung und nach keiner Richtung zur Vergangenheit sagen kann: Ich brauche dich nicht! Wer sich doch zu diesem stolzen Satze versteht, dem ist sein Horoscop gestellt, er schreitet zurück statt vorwärts." (I, 116). Diese Bemerkung des um das Wiederemporblühen der wahren Philosophie hoch verdienten Herrn Verfassers enthält die Signatur der ganzen modernen antischolastischen Philosophie. Ihre Geschichte ist die Geschichte einer wahren Sisyphusarbeit. Es ist traurig zu sehen, wie viel sauere Mühe, wie viel geistige Energie und ausgesprochenes philosophisches Talent an dieser Philosophie im großen Ganzen völlig unfruchtbar vergeudet worden ist. Und weshalb? Vor Allem, weil man eine Wissenschaft ganz von Neuem, ja mit ausgesprochener Opposition zu allen vorhergehenden Leistungen begründen wollte. Hiervon wird Jeder von Neuem sich überzeugen, der die von Dr. Stöckl dargebotene wirkliche Geschichte der neuern antischolastischen Philosophie auch nur einigermaßen aufmerksam durchliest. Er wird aber auch einen andern Satz bewahrheitet finden, welchen der verehrte Herr Verfasser in der Vorrede ausspricht: „Je mehr man sich in die neuere Philosophie vertieft, je genauer und sorgfältiger man dem Entwicklungsgange derselben nachgeht,

desto mehr überzeugt man sich, daß der menschliche Geist, abgelöst von der göttlichen Offenbarung und von der christlichen Lehrautorität, und auf sich allein gestellt, in der Erforschung der höchsten Wahrheiten keine Sicherheit und keinen festen Halt mehr besitzt, und daher, an den Klippen des Irrthums scheiternd, die verschiedensten und entgegengesetztesten Weltanschauungen zu Tage fördert. In diesem Sinne ist die Geschichte der neuern Philosophie indirect eine großartige Apologie des positiven Christenthums, der katholischen Kirche." Zur Bestätigung dessen dient einigermaßen schon die Kritik, welche die Vertreter dieser Philosophie gegenseitig an einander üben. Denn hierin waren sie im Allgemeinen viel stärker als in den eigenen positiven Aufstellungen, wie unzureichend, einseitig und schief diese gegenseitige Kritik selbst auch manchmal ausgefallen ist. Was diese Beurtheilungen betrifft, hilft übrigens Stöckl mit seiner durch das Studium der großen Scholastiker geschulten und geschärften Prüfung gründlich nach.

In der That ist es dem Herrn Verfasser gelungen, sowohl die verschiedenartigsten Systeme klar und übersichtlich darzustellen, als auch dieselben recht gründlich zu beleuchten. Allerdings hätten wir hin und wieder eine knappere, an die Argumente und Aufstellungen der Gegner sich strenger anschließende Form der Darstellung gewünscht; das Werk würde vielleicht dadurch Einiges an Kraft und Haltung gewonnen haben. Um so mehr aber erkennen wir den Werth der durchgängig kritisch klaren Beleuchtung an, als manche der behandelten Systeme an Abstrusität wirklich das Menschenmögliche geleistet haben und die große Verschiedenheit dieser Systeme als ein Umstand sich entgegenstellte, der sehr geeignet war, Unordnung und Verwirrung zu stiften.

Dieser doppelten Gefahr ist Stöckl durch die Eintheilung der Geschichte in drei Perioden und durch durchsichtige Gliederung jeder einzelnen dieser Perioden wirksam begegnet. Wir wollen daher nicht mit dem verehrten Herrn Verfasser darüber rechten, ob es sachlich nicht berechtigter gewesen wäre, den ganzen zur Behandlung kommenden Zeitraum in nur zwei Hauptperioden einzutheilen, wie das ja auch gewöhnlich geschieht; die erste Periode hätte sich dann von Baco und Cartesius bis auf Kant zu erstrecken gehabt, der zweiten wäre die ganze übrige Entwickelung seit Kant und seiner Kritik der reinen Vernunft anheimgefallen. Es will uns wenigstens bedünken, weder dem Philosophen Locke noch irgend einem seiner Zeitgenossen eigne eine so einschneidende und grundlegende Bedeutung in der Entwickelung der neuern antischolastischen

Philosophie, daß man ihn sozusagen als Markstein für die Periodeneintheilung hinstelle. Wie einmal die Periodeneintheilung getroffen ist, soll sich die erste Periode, oder die Periode der Begründung der neuern Philosophie, über die zweite Hälfte des sechszehnten und die erste des siebenzehnten Jahrhunderts erstrecken. Nichtsdestoweniger werden unter andern auch noch Arnold Geulincx (nicht Geulincs, wie Stöckl constant schreibt), Malebranche und Spinoza in diese Periode hineinverlegt, obschon doch ihre Thätigkeit vollständig in die zweite Hälfte, ja zum größten Theil erst in das letzte Viertel des siebenzehnten Jahrhunderts fiel, und bei Malebranche sogar in das achtzehnte Jahrhundert hinüberreichte. Dagegen findet Hugo Grotius, welcher schon 1645 starb, erst in der zweiten Periode einen Platz. In die zweite Periode (zweite Hälfte des siebenzehnten und etwas über die Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts) fällt nach Stöckl „der weitere Fortgang der neuern Philosophie bis zu ihrer Auflösung.“ Die dritte Periode endlich, vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart, gehört der neuesten Philosophie an, wie sie durch den Kant'schen Kriticismus eingeleitet worden und dann seit diesem sich weiter entwickelt hat.

Blicken wir auf die Namen, welche der H. Verfasser als Repräsentanten der vielgestaltigen modernen antischolastischen Philosophie in den verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung ausgewählt hat, so legt schon ihre große Zahl ein Zeugniß für die Reichhaltigkeit des Werkes ab; aber viel mehr gilt uns die Beobachtung, daß wirklich die Namen der Hauptträger des modernen philosophischen Gedankens ausgewählt sind, und daß im Allgemeinen die verschiedenen Systeme in ihrer Eigenart zu guter Darstellung kamen. Indessen fallen trotz der großen Menge des Stoffes gewisse Lücken auf. Wenn z. B. überhaupt einmal der neuesten Entwickelung der Philosophie in England gedacht werden sollte, so mußten neben John Stuart Mill und Charles Darwin auch ein Herbert Spencer und ein Alexander Bain Erwähnung finden. Und warum wird Mill's gefährlichster Gegner, der um das Wiederaufblühen der scholastischen Philosophie in England so verdiente Dr. W. Ward, und G. Miwart mit Stillschweigen übergangen? Noch eine andere Frage können wir hier nicht unterdrücken. Als wir den ersten Band dieses Werkes genau durchgesehen hatten, und uns keiner der großen Vertreter der scholastischen Philosophie in diesem Zeitraume begegnet war — denn auch noch im sechszehnten und siebenzehnten, ja selbst noch im achtzehnten Jahrhundert hatte die scholastische Philosophie bedeutende und her-

vorragende Vertreter — da glaubten wir annehmen zu müßen, es sei des Verfassers Absicht gewesen, blos eine Geschichte der modernen antischolastischen Philosophie zu liefern, wiewohl er auf dem Titel und in der Vorrede etwas mehr zu versprechen schien. Wir konnten uns nicht denken, daß Dr. Stöckl die ganze neuere Philosophie in jene philosophischen Bestrebungen wolle aufgehen lassen, die einerseits als einseitiger Empirismus in Franz Baco von Verulam, andererseits als einseitiger Rationalismus in Renatus Cartesius ihren Ausgangspunkt haben. Jedoch gewinnt es später den Anschein, als ob denn doch die wirkliche Absicht des Verfassers eine andere gewesen sei. Im zweiten Band nämlich tauchen endlich (S. 587) Namen auf, welche der scholastischen Philosophie ganz und gar angehören. Da finden wir einen Franz v. Vittoria († 1560), einen Toletus aus Cordova († 1596), einen Gabriel Vasquez († 1604), endlich einen Franz Suarez († 1617) erwähnt. Damit ist aber auch in dieser Hinsicht für volle drei Jahrhunderte Alles vorüber. Denn nunmehr treten nur noch solche Vertreter der scholastischen Philosophie hervor, die ohne Ausnahme der allerjüngsten Zeit angehören: Clemens, Kleutgen, Liberatore, Sanseverino und einige andere. Unsere Frage ist: Sollte denn das wirklich Alles sein, was sich in dem langen Zeitraum von vollen dreihundert Jahren auf diesem Felde ächt philosophischen Wissens an berühmten Namen auffinden ließ? Es könnte — gewiß gegen den Willen des hochwürdigen Verfassers, — den Anschein gewinnen, als ob allüberall die moderne antischolastische Philosophie durch fast volle drei Jahrhunderte unbekämpft, unbeschränkt und souverain geherrscht habe. Es gehen freilich noch die nothwendigen Vorarbeiten ab, um auch die scholastische Entwickelung des philosophischen Gedankens in dieser Zeit zur würdigen Darstellung zu bringen; oder was recht begreiflich ist, es empfand der Verfasser die Unmöglichkeit so total verschiedene Strömungen in demselben Buche gleichmäßig zur Behandlung zu bringen; dann hätte sich aber wohl eine andere Ankündigung von Zweck und Inhalt des Buches empfohlen. Allerdings macht der Verfasser in der Vorrede die Bemerkung, er habe „jene Erscheinungen auf philosophischem Gebiete, welche auf der Grenzscheide der ältern und neuern Zeit liegen," schon in seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mainz, Kirchheim 1866) behandelt. Man könnte aber erwiedern, daß philosophische Erscheinungen der Neuzeit in dem Werke, das der Neuzeit gewidmet ist, und diese vollständig darzustellen hat, Platz finden sollten; man könnte auch darauf hinweisen, daß in dem angezogenen Werke

selber die großen Vertreter der scholastischen Philosophie im sechszehnten, siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert schon wegen der Grenzen dieses Werkes nicht gebührend zur Würdigung kommen. Es reicht die Anführung von ein paar Namen und die Darlegung der philosophischen Doctrin eines Suarez allein dazu gewiß nicht hin.

Was nun die Darstellung der einzelnen neuern philosophischen Systeme an sich betrifft, so hindert uns die obige Bemerkung, daß dieselbe im Ganzen eine wohlgelungene zu sein scheint, keineswegs, für den einen oder andern Punkt bei einer etwaigen neuen Auflage eine Aenderung zu empfehlen. So würden wir z. B. das System des Leibniz gern einer neuen Bearbeitung unterzogen sehen. Denn wie sehr auch dessen bekannte Monadenlehre als eine bloße geistreiche Spielerei erscheinen will, ihm selbst dürfte es mit ihr bitterer Ernst gewesen sein; beeinflußt sie ja seine ganze Denk- und Ausdrucksweise und kann man ohne ihre Kenntniß manche Aussprüche und Behauptungen in seinen verschiedenen Schriften nicht verstehen. Die Monadologie müßte daher an die Spitze der ganzen Leibnizischen Doctrin treten. Dann wären auch Anmerkungen, wie Bd. 1. S. 426 (4), daß man diese Aufstellung erst nach der Monadenlehre des Leibniz, die später folgt, ganz verstehen könne, überflüssig. Im Vorübergehen sei bemerkt, daß Leibniz nicht erst wie Stöckl (S. 421) angibt 1670, sondern schon 1667 in kurmainzische Dienste trat. Ist bei Leibniz die Anordnung des Stoffes weniger zutreffend, so wäre bei Christian Wolff vielleicht eine größere Ausführlichkeit am Platze gewesen. Denn der Einfluß dieses Gelehrten auf seine Zeitgenossen war ein sehr weitgreifender, und die von ihm begründete Methode und Systematisirung beherrschte lange Zeit die ganze philosophische Schriftstellerei. Diese Methode hätte näher besprochen werden sollen.

Band 2. S. 32 wird erwähnt, daß Kant behaupte, die Vernunftideen seien keine constitutiven, sondern blos regulative Principien des Vernunftgebrauches. Dem hält Stöckl, und in seinem Sinne gewiß ganz richtig, entgegen, regulative Principien alles Denkens seien die **principia per se nota**. Allein Kant redet doch wohl von regulativen Principien in einem andern Sinne. Nach ihm sollen die Ideen die Vernunftthätigkeit reguliren, nicht als von der Vernunft vor allem Andern zuerst erkannte Grundsätze, sondern blos als in der Vernunft veranlagte Tendenzen, die unerkannt, ohne unser Zuthun, all unsere Vernunftthätigkeit beherrschen, regeln, ihr eine bestimmte

Richtung geben. — Gegen Spinoza's Behauptung von der Nothwendigkeit, welcher der menschliche Wille unterliege, bemerkt H. Stöckl: „Ein Wille, der unter einer solchen Nothwendigkeit steht, ist im Grunde nicht mehr Wille: der Begriff des Willens verschwindet. Der Wille kann nämlich im wahren Sinne, wie unser Selbstbewußtsein uns dies zur Evidenz bezeugt, nur als Selbstbestimmungsvermögen gedacht werden, und im Begriff des Selbstbestimmungsvermögens ist der Begriff der Freiheit involvirt, und zwar in der Art, daß nur da, wo Selbstbestimmungsvermögen, auch Freiheit, und nur da, wo Freiheit ist, auch Selbstbestimmungsvermögen sein kann. Wer also die Freiheit negirt, der negirt damit auch das Selbstbestimmungsvermögen, und damit negirt er den Willen." (Bd. 1. S. 174). Hier ist eine Einschränkung übersehen, wenigstens ein Mißverständniß außerordentlich nahegelegt. Wenn nämlich der Wille nur als Selbstbestimmungsvermögen gedacht werden könnte, und der Begriff des Selbstbestimmungsvermögens denjenigen der Freiheit involvirte, dann möchte es scheinen, als ob jede Thätigkeit, die nicht Selbstbestimmung und mithin frei wäre, außerhalb des Willensbereiches falle. Das wäre unrichtig und ist vom Verfasser nicht intendirt. Gott liebt sich selbst, ohne sich dazu frei zu bestimmen, sondern mit Naturnothwendigkeit. Ebenso gibt es in uns Menschen eine Menge von Willensacten, die nicht frei, sondern nothwendig sind (die motus primo primi, die undeliberirten Acte unter der zuvorkommenden Gnade). Es müßte also so gesagt werden: Es kann keinen vernünftigen Willen geben, dem nicht in Bezug auf geschaffene Objecte in vollkommen deliberirten Acten die Macht der Selbstbestimmung und damit die Freiheit natürlicher Weise zukäme. Aber der vernünftige Wille (und einen andern gibt es überhaupt nicht) ist nicht derartig unter den Charakter der Selbstbestimmung und Freiheit gestellt, daß mit diesem auch der Bereich des Willens aufhörte. In Bezug auf das höchste Gut, wie es in sich ist, steht jeder Wille unter dem Gesetze der Nothwendigkeit. Wir glaubten letztere Bemerkung deßhalb urgiren zu dürfen, weil in neuerer Zeit das voluntarium wiederholt mit dem liberum verwechselt worden ist, eine Verwechselung zu der unsere deutsche Muttersprache insoferne Anlaß bietet, als wir im Deutschen kein vollkommenes Aequivalent für das lateinische voluntarium besitzen und deßhalb in der Uebersetzung leicht zu dem Worte „willkürlich" greifen. Dieses Wort ist vollständig richtig überall da, wo statt des generischen Begriffes voluntarium ebenso gut der specifische des liberum eintreten kann; sonst aber ist es an und für sich unrichtig.

Mit allen diesen Bemerkungen wird unser Anfangs ausgesprochenes Urtheil gewiß nicht umgestoßen. Wir wiederholen vielmehr gerne, daß wir das von Dr. Stöckl gebotene Werk für eine durchaus anerkennenswerthe, sehr brauchbare und empfehlungswürdige Leistung halten.

Ditton-Hall. V. Frins S. J.

Exposé de la doctrine catholique par P. Girodon, Prêtre. Précédé d'une introduction par Mgr. d'Hulst, Vicaire général de Paris, Recteur de l'Institut catholique, Paris, Librairie Plon 1884. Bd. I SS. III, XXIII, 304; Bd. II SS. 334.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift geht von dem wichtigen, schon von Bossuet in seiner Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique glänzend erprobten Grundsatz aus, daß der katholische Glaube vorzüglich nur einer klaren, positiven Darlegung seines Inhaltes bedürfe, um sofort die meisten der Einwürfe, die eben nur auf Unkenntniß und Mißverständniß beruhen, verstummen zu machen und edelgesinnte Geister zur Pforte der Kirche hinzuleiten. Demgemäß ist er nicht so sehr auf eine tiefgehende wissenschaftliche Beweisführung bedacht, als auf eine schlichte und angemessene Darstellung des ganzen katholischen Glaubenssystems, um so die gewöhnlichen Entstellungen in ihrer Nichtigkeit darzuthun und die christliche Wahrheit durch ihre eigene Schönheit und innere Harmonie wirken zu lassen. Dabei vergißt er nicht, daß der Unglaube mehr im Herzen als im Verstand seinen Sitz hat, und sucht daher nicht bloß auf die Ueberzeugung zu wirken, sondern auch das Herz zu gewinnen. Diesen Zweck glaubt er vorzüglich durch Darlegung der unendlichen Liebe Gottes, die in der Offenbarung zu Tage tritt, erreichen zu können; denn wodurch wird das menschliche Herz mehr ergriffen und gefesselt als durch die Liebe, die ihm entgegengebracht wird? Dem Verfasser erscheint dieses Moment so wichtig, daß er, so paradox es klingt, behauptet, die Lehre von der reellen Gegenwart im allerheiligsten Altarssacramente, die der herrlichste Beweis göttlicher Liebe gegen uns ist, habe ihn in düsteren Augenblicken, wo die Ueberzeugung an das wirkliche Dasein Gottes zu wanken drohte, im Glauben daran befestigt.

Das Werk zerfällt in drei Theile; der erste behandelt die Grundlagen des Glaubens oder jene Fragen, die der sogenannten Fundamentaltheologie angehören. Im zweiten Theile bespricht der Verfasser die wichtigsten Geheimnisse der speciellen Dogmatik und im dritten kürzeren Theile die vorzüglichsten Lehren der christlichen Moral. Man muß ihm das Zeugniß ausstellen, daß

er sich redlich bemüht hat, die katholische Lehre recht lichtvoll darzustellen, ohne allen Prunk französischer Beredsamkeit oft mit wenigen Pinselstrichen das Großartige derselben anschaulich zu machen und durch Ausscheidung dessen, worüber katholische Gelehrte unter sich streiten, manche Klippe zu umgehen, woran sonst Viele Anstoß nehmen. Aber bei der zu großen Ausdehnung des Gebietes, das er sich gewählt, und bei dem verhältnißmäßig zu geringen Umfange des Werkes — es zählt nur 630 Seiten großen Druckes mit ziemlicher Raumverschwendung — zweifeln wir, ob es hinreichenden und nachhaltigen Eindruck auf Solche, die bereits mit dem Glauben zerfallen sind, ausüben werde; jedenfalls wird es den besten Erfolg haben bei noch gläubigen katholischen Laien, um sie im Glauben zu befestigen, gegen so viele verfängliche Einwürfe zu schützen und in den Stand zu setzen, von ihrer gläubigen Ueberzeugung Rechenschaft zu geben. Ebenso wird es jenen die ersprießlichsten Dienste leisten, die bereits im Glauben wanken, um sie vor dem verhängnißvollem Schritte des Abfalles zu bewahren.

Blicken wir auf Einzelheiten, so begegnen uns viele schöne und treffende Bemerkungen, aber auch manche, wie uns scheint, zu gewagte Behauptungen. Mit Recht betont der Verfasser (S. 5) die wichige Rolle, welche der Glaube in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens und in allen Zweigen menschlichen Wissens spielt, um daran zu zeigen, wie thöricht es sei, im göttlichen Glauben eine Entwürdigung der Vernunft zu finden, da derselbe göttliches Wissen vermittelt und damit unser beschränktes Wissen sichert, stützt, fördert und erweitert, daß es über die ihm von der Natur gestellten Grenzen hineindringt in die Tiefen der Gottheit, zurückschaut und hineinschaut in die ihm sonst unentschleierte Vergangenheit und Zukunft. — Eines der schwierigsten Räthsel der göttlichen Vorsehung ist gewiß dies, wie die absolute Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens, der doch zahllosen Menschen unmöglich zu sein scheint, weil die frohe Botschaft des Heiles noch nicht zu ihnen gedrungen, in Einklang gebracht werden kann mit der Güte Gottes, die ja das Heil Aller will. Dem Verfasser scheint die Ansicht, die er dem berühmten Card. Sfondrati zuschreibt, nicht zu mißfallen, obwohl er sie auch nicht zu vertheidigen wagt, die Ansicht nämlich, daß jene Menschen, die vom christlichen Glauben unverschuldeter Weise keine Kenntniß haben, wenn sie das Naturgesetz beobachten, nicht zur eigentlichen Hölle verdammt werden, sondern ein gleiches Loos erhalten, wie die ungetauften Kinder. Er bemerkt zwar, daß diese Meinung der Zustimmung der Theologen (besser der Kirche) sich nicht erfreue, jedoch von der

Kirche trotz Bossuet's Drängen nicht (d. h. nicht ausdrücklich) verworfen worden sei. Sicherer scheint ihm die Lösung, welche die Schule mit dem zwar vieldeutigen Axiome Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam schon längst gegeben; und zum Troste Mancher, die jenes Räthsel beunruhigt, fügt er hinzu, daß die Zahl der auf außerordentlichen und uns unbekannten Wegen Geretteten möglicher Weise eine sehr beträchtliche sein könne, um so mehr als ein ausdrücklicher Glaube (fides explicita) der geoffenbarten Geheimnisse nicht absolut nothwendig sei, sondern nach der ausdrücklichen Lehre des heil. Paulus Hebr. 11, 6 nur der Glaube an das Dasein Gottes und seine Vergeltung, der doch allen, selbst den wildesten Völkern zugänglich sei (S. 16). Diese Bemerkung bedürfte einer weiteren Erklärung und Begründung, will man einerseits die Schwierigkeiten heben, anderseits den Begriff des zur Rechtfertigung nothwendigen übernatürlichen Glaubens nicht abschwächen.

Dem Urtheile des Verfassers über den Nachweis der Möglichkeit einer positiven Offenbarung können wir nur bedingt beistimmen. Er meint, ein solcher Nachweis sei nicht nothwendig, da unsere philosophielose Zeit sich kaum noch auf solche Speculationen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einlasse, sondern geradezu auf die Thatsache losstürme und deren Dasein leugne; diese aber werde handgreiflich auf eine für Alle faßliche Weise aus deren Wirkungen bewiesen, nach dem Ausspruche des Herrn Matth. 7, 16. ff., denn die Wirkungen der christlichen Religion seien nicht bloß an Einzelnen, sondern auch an ganzen Völkern zu auffallend, als daß man sie einem Betruge zuschreiben könnte. Das ist nun alles sehr richtig; aber der Grund, warum man gegen die Anerkennung der Offenbarungsthatsache von vornherein so eingenommen ist, liegt denn doch zum Theil in einer falschen philosophischen Grundrichtung, die auch bei den ärgsten Feinden philosophischer Studien sich finden kann. Es ist daher nicht ganz überflüssig, diesen Punkt zu berücksichtigen. — Treffend beleuchtet G. (S. 36 ff.) die armseligen Künsteleien, deren sich die Ungläubigen, namentlich Renan, bedienen, um unter dem Vorwand der Wissenschaftlichkeit die Thatsache der Wunder zu bestreiten, worauf er die schönen Worte Bossuet's anwendet: Pour ne pas admettre des vérités incompréhensibles, ils suivent l'un après l'autre d'incompréhensibles erreurs. — Die Betrachtungen über die innere Einrichtung und Organisation der katholischen Kirche (S. 43 ff., 72 ff.) können ihres Eindruckes nicht verfehlen. Kein religiöses Bekenntniß, das sich für geoffenbart ausgibt, kann sich hierin mit der Kirche messen. Sie ist so elastisch an-

gelegt, daß sie den ganzen Erdkreis umspannen kann, ohne deswegen in Brüche zu gehen, in Nationalkirchen zu zerfallen; die Art und Weise sich auszudehnen und die Völker in sich aufzunehmen, ist die der menschlichen Natur angemessenste, nicht durch rohe Waffengewalt, womit die Wahrheit nichts zu thun hat, und die der Würde der Vernunft widerstrebt, sondern durch Belehrung; aber nicht durch einfache Einhändigung eines Buches, das der Mehrzahl immer unzugänglich bleibt und jederzeit Anlaß zu Streitigkeiten bietet, sondern durch das lebendige Wort, durch mündlichen Unterricht, der auch in den natürlichen Wissenschaften die zweckmäßigste Methode der Bildung ist; und dieser mündliche, lebendige, Geist und Verständniß spendende Unterricht, der von einem wunderbar organisirten Lehramte ertheilt wird, wie bequemt er sich der Fassungsgabe aller Nationen und den einzelnen Ständen und Schichten jedes Volkes, jeder Bildungsstufe an! Während er den Kleinen und Unwissenden das Brod des Lebens bricht, daß sie bereits in jugendlichen Jahren ein menschenwürdiges, ja übermenschliches Leben führen können, bietet er den Gelehrtesten Stoff zum Nachdenken, der ihre ganze Geistesschärfe vollauf in Anspruch nimmt, ohne je bewältigt zu werden. Die katholische Kirche, weil eminent social, stellt dort die menschliche Gesellschaft wieder her, wo sie aus Rand und Band gekommen, wie bei den Wilden, schmiegt sich jeder menschlichen Gesellschaft an, weil sie sich sowohl mit den monarchischen als auch mit den republikanischen Formen verträgt, veredelt jede gesellschaftliche Ordnung, angefangen von der Familie bis hinauf zum Staat. Eingehend bespricht der Verfasser das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Form von Thesen, um den abenteuerlichen Vorurtheilen und ungerechten Klagen über kirchliche Uebergriffe und päpstliche Präsumtionen zu begegnen, anderseits die wirklichen Rechte der Kirche entschieden zu wahren. In letzterer Hinsicht bemerkt er ganz richtig: Etwas Anderes ist der Besitz eines Rechtes und etwas Anderes dessen Gebrauch; die Kirche muß principiell auf ihren Rechten bestehen, wenn sie auch in unseren Zeiten durch die politische Gewalt und die Zeitumstände am Gebrauche derselben verhindert ist; es ist eben dann ein jus impeditum nicht expeditum.

Bei der Erklärung der h. Schrift macht G. den Gegnern darin sicher zu weitgehende Zugeständnisse, daß er auf Grund der Worte des heil. Augustinus (de doctr. christ. 10, 6) betont, daß Alles, was sich nicht auf die Erkenntniß und Liebe Gottes und des Nächsten bezieht allegorisch und im übertragenen Sinne

zu nehmen sei.[1] — Er gibt zu, man könne ohne der katholischen Lehre zu widersprechen, den Ursprung des Menschengeschlechtes um tausende und tausende von Jahren zurückdatiren, so weit es beliebt, da die Kirche sich darüber nicht ausgesprochen, die hh. Väter nichts darüber bestimmen, die heil. Schrift selbst nirgends das Alter des Menschengeschlechtes angebe, die 4 oder 5000 Jahre vor Christus nur aus nicht hinlänglich begründeter Addirung der Lebensalter der Patriarchen entstanden seien. Man könne annehmen, daß Moses Mittelglieder übersprungen, die Zahlen nicht so genau zu nehmen seien, da sie bei den Alten oft eine symbolische Bedeutung haben u. s. w. So will er allen jenen Einwendungen, die man aus neuentdeckten ägyptischen, assyrischen, chinesischen Alterthümern, aus der Geologie u. s. w. gegen die mosaische Chronologie erhoben hat, die Spitze brechen (S. 74 ff.). Hinsichtlich des Hexaemeron gewährt er die freieste Auslegung, wenn nur diese Grundwahrheiten unangetastet bleiben: Die Welt im Ganzen wie im Einzelnen ist ein Werk Gottes; sie ist gut aus seinen Händen hervorgegangen; der Mensch ist ein selbstständiges Geschöpf (une créature à part), das über den anderen steht; Gott hat den siebenten Tag als Ruhetag geheiligt; die Welt ist nicht in einem Moment entstanden, sondern allmälig zur Vollendung gelangt (S. 218). So ist freilich jeder Conflict mit den Naturwissenschaften ausgeschlossen, und die Exegeten haben den freiesten Spielraum in Erklärung des mosaischen Schöpfungsdramas.

Nach dem Verf. kann selbst der Darwinismus mit letzterem in Einklang gebracht werden, so lange er nicht auf die Entstehung des Menschen angewendet wird (S. 227). Ja, er gibt zu, daß es nicht gegen den Glauben verstoße, wollte Jemand behaupten, der Leib des ersten Menschen sei nicht unmittelbar von Gott erschaffen worden, sondern das Product allmäliger Entwicklung, indem endlich ein thierischer Leib derart sich entwickelt habe, daß er fähig war, eine vernünftige Seele als Form aufzunehmen. Diese Ansicht wenigstens läßt sich mit der Schrift wohl nicht in Einklang bringen, außer man huldigt einer solchen Hermeneutik, mit welcher jede Gattung von Rationalismus zufrieden sein kann. Auch in Bezug auf den Darwinismus im Allgemeinen wäre vielleicht Manches zu berichtigen, obgleich nicht geleugnet werden soll, daß der heil. Text in der Frage über die Entstehung der Arten für die Auslegung einigen Spielraum läßt, wenn nur dieselbe zuletzt auf Gottes Willen und Anordnung

[1]) Bd. I., S. 66: Disons donc après S. Augustin, que ce qui dans la Bible ne sert pas proprement et directement à nous faire connaître et aimer Dieu et le prochain, doit être considéré comme allégorique et figuré.

zurückgeführt und die Erschaffung wirklicher Arten nicht geleugnet wird.

Das Buch enthält noch manche Einzelheiten, die näher geprüft zu werden verdienten. Doch genug. Der Leser wird sich überzeugt haben, daß das Werk im Allgemeinen mit Geist und Einsicht geschrieben ist und nicht wenig Interesse bietet. Der Verfasser zeigt sich durchweg von dem edelsten Bestreben geleitet, und wenn er in manchen Fragen die Grenzpfähle dogmatischer Zulässigkeit soweit als möglich hinauszurücken sucht, so geschieht dies eben nur in der Absicht, die verschiedenartigen, zum Theil sehr verfänglichen Einwürfe gegen den christlichen Glauben leichter zu entkräften.

Hurter S. J.

Papino Poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova. Povjestno-kritiĉna pronka o. Ivana Markovića. U Zagrebu. 1883. [Der päpstliche Primat in der Kirche in den ersten acht Jahrhunderten, eine historisch-kritische Studie v. P. Ivan Marković O. s. Fr. Agram. Albrecht 1883.] 8°. XVI. 453.

Dieses kroatisch geschriebene Werk verdankt seinen Ursprung der Controverse, die in den südslavischen Ländern zwischen den Katholiken und den nicht unirten Griechen durch die Bulle Grande munus hervorgerufen wurde. Es ist zugleich polemisch und gerichtet gegen das Werk von Milaš: Slavenski apostoli Kiril i Metodije i istina pravoslavja. Im 1. Theile behandelt der Verfasser die klassischen Texte der heil. Schrift über den Primat. Die Erklärungen dürfen wir gut, die Beweisführung stringent nennen, nur hätten wir gewünscht, daß die Stelle Luc. 22, 31 f. etwas genauer behandelt worden wäre. (Vgl. S. 183. 309. 311). Der 2. Theil, betitelt „die christl. Literatur" legt in 24 Kapiteln die Lehre der heil. Väter der ersten acht Jahrhunderte über den Primat dar und bringt die bezüglichen Texte aus den liturgischen Büchern der Armenier, Syro-Chaldäer und Griechen. Die vielen einschlägigen Einwürfe aus Texten des kirchlichen Alterthums weist der Verfasser in durchgängig umständlicher und ruhiger Untersuchung ab. Hierbei bringt er genau aus zitirten Quellen den ganzen Context, während sein Gegner seine ganze Munition bloß aus Langen „das Vatikanische Dogma" geschöpft hatte. Die etwas lebendigere Lösung des Einwurfes aus dem heil. Maximus (S. 221) ist für Milaš niederschmetternd. Der 3. Theil behandelt sodann die Lehren und Thaten jener Päpste, denen auch die nicht unirten Griechen weder Heiligkeit noch Recht-

gläubigkeit absprechen, indem er an diesen die Entwickelung des Primats vor Augen führt. Ausführlicher werden Leo I., Gregor I. und Honorius I. besprochen und in ihrer wahren Stellung gezeichnet. Der Verfasser kann sagen, man möge auch nur eine einzige Thatsache aus den ersten christlichen Jahrhunderten zeigen, welche bewiese, daß sich vor einem orientalischen Patriarchen irgend ein Bischof des Occidentes rechtfertigte. Die sieben ökumenischen Concilien nebst dem zu Sardica bilden mit den Fragen ihres Verhältnisses zum Primat den Gegenstand des letzten Theiles. Am Schlusse endlich ist noch eine Abhandlung über die Decretalen des Pseudoisidor beigegeben.

Der vorstehende flüchtige Ueberblick läßt die Reichhaltigkeit des Werkes von P. Marković erkennen. Dem Ref. ist kein Werk in kroatischer Sprache bekannt, das so sorgfältig die vielfachen Schwierigkeiten, welche die Griechen gegen den Primat vorbringen, vom dogmatischen und historischen Standpunkte widerlegte. Der Verfasser tritt in diesen seinen Studien mit einer Fülle theologischen Wissens auf, wiewohl er keinen eigentlich theologischen Tractat zu schreiben beabsichtigte, sondern auf einen möglichst großen Leserkreis unter seinen Landsleuten in antischismatischem Sinne wirken wollte. Für den letzteren Zweck hätte aber auch die Sprache häufig einfacher, die Satzverbindung kürzer sein dürfen. Auf vereinzelte Unrichtigkeiten in den Daten legen wir weniger Gewicht. Möge es dem Verfasser durch sein schönes Buch gelingen, viele seiner Stammesbrüder zu gewinnen, zumal da die jetzige tausendjährige Feier des Todes des heil. Methodius für die getrennten Slaven die wärmste Aufforderung enthält, die von dem Heiligen so muthig vertretenen Rechte des apostolischen Stuhles wieder anzuerkennen.

Innsbruck. F. Brixi S. J.

J Regesti del pontefice Onorio III (1216—1227) compilati sui codici dell' archivio Vaticano ed altre fonti storiche per l'ab. Pietro Pressutti. Vol. I. Roma 1884 Befani. 8°. 384 p.

Die nachstehende Besprechung hat eine traurige Aufgabe zu vollziehen. Es ist für den Ref. etwas Peinliches, an der Spitze derselben sagen zu müssen, daß er nach langer und genauer Prüfung das Regestenwerk des Abbate Pressutti nur für eine ganz unvollkommene und unfertige Arbeit halten kann, welche besser jetzt noch nicht gedruckt worden wäre.

Wohl zeugt dieser erste Band, in 1502 Regesten die beiden ersten Regierungsjahre Honorius III. enthaltend, für die große Unternehmungskraft des verdienten Herrn Herausgebers;

Pressuti hat mit unsäglicher Mühe die vielen Excerpte, zum Theile aus Handschriften, zusammengebracht und geordnet; er besitzt auch, wie die Vorrede zeigt, die richtige Schätzung der Wichtigkeit solcher Arbeiten, welche bestimmt sind, die Grundlage zu einer wahren Geschichte des mittelalterlichen Papstthums abzugeben; er weiß recht gut, wie viel noch über Potthast hinaus für die Papst-Regesten des 13. Jahrhunderts zu arbeiten und zu gewinnen ist. Hatte Potthast sich nur an die gedruckten Bullen der Päpste dieser Zeit gehalten, so kündigt dagegen Pressuti an, daß er bloß von dem zweiten der von Potthast behandelten Päpste, Honorius III., dem sein eigenes Werk gewidmet ist, mehr denn 6000 solcher Urkunden bringen werde, welche Potthast noch nicht bekannt waren. Man kann nur dankbar sein, wenn das Vatikanarchiv (und auf dieses weist Pressutti als seine Hauptquelle hin) einen solchen Segen an neuen Aufschlüssen über die Fluren der Geschichtsforschung auszustreuen beginnt.

Noch höher spannen sich die Erwartungen, wenn man den als fleißigen Bibliothekar und Archivar des römischen Hauses Colonna bekannten Verfasser sagen hört, er habe zum Behufe seines Werkes „Inschriften und Notariatsakte, öffentliche und private Bibliotheken fleißig durchforscht, auch die Druckwerke (mit Honoriusbullen) alle benutzt, soweit deren bis in die neueste Zeit erschienen seien." (LVIII). „Die von Potthast citirten Editionen", so versichert er (LVII), habe er „mit den Originalen oder Archetypen in Vergleich gebracht" (messe in relazione con gli originali . . riscontrate con le fonti autentiche ecc.). Einfach das vatikanische Registrum des Honorius, wie es liege, herauszugeben, das sehe er als eine unvollständige Arbeit an mit welcher den gegenwärtigen Bedürfnissen der Wissenschaft nicht entsprochen werde; er wolle also kritisch die gesammten erreichbaren Urkunden des Papstes vorlegen; denn „in unsern Tagen erwartet man von Rom, unter der Protection eines so weisen und freigebigen Papstes, möglichst vollkommene Leistungen auf dem geschichtlichen Gebiete, wenigstens dürfen dieselben nicht hinter dem schon Vorhandenen zurückbleiben."

Also Pressutti. Und wer sollte den letzten Worten nicht Beifall zollen? Wenn wir sie aber unterschreiben, und wenn Pressutti sich einen dem entsprechenden Maßstab gefallen lassen muß, dann kommt leider seine eigene Publication um so übler davon. Ja im Hinblicke auf die vorzulegenden Nachweise seiner zahllosen Flüchtigkeiten und seiner durchgängigen Unzuverlässigkeit sehe ich mich zu der Erklärung veranlaßt, die ich auf das be-

stimmteste geben kann, daß Pressuti's Werk zum Glücke den vom Papst Leo XIII. direct oder indirect autorisirten Arbeiten gänzlich ferne steht. Es ist die Privatunternehmung eines gegenüber der jetzigen Literatur und Arbeitsweise allzusehr isolirten Gelehrten, und ihr Mißerfolg bleibt lediglich an seinem Namen haften.

Was schon beim ersten Durchblättern des vorliegenden Bandes gegen den Verfasser einnehmen muß, ist das Gewimmel von falsch gedruckten Namen, welches sich alsbald bemerklich macht. Hätte er Recht mit den documentarischen Angaben in der Gestalt, wie er sie gibt, dann würde die Geschichte auf einmal um einige hundert ganz neuer Diöcesen, Klöster und Kirchen bereichert sein. Kennt vielleicht Jemand in Deutschland die dioecesis Cistetensis (zweimal erscheinend Nr. 133 und 888, Eichstätt), oder die dioec. Padebedensis, in welcher Aufträge ergehen (die das Räthsel lösen) an die Adressaten: abbas S. Pauli et scolasticus Padeburnensis (soll heißen Padeburnenses) et praepositus S. Pauli de Nienherken (soll heißen Nieukerken) in Betreff des ehemaligen praepositus Branwicensis (soll heißen Brunsvicensis; dieses ganze Arsenal von Fehlern in der einzigen Nr. 166, deren Fassung und Inhalt noch überdieß schlecht zu nennen ist im Vergleich mit Potthast Nr. 5397)? Kennt man die dioec. Feringensis (1420, Freising), Camnensis, wohin von Pressutti ein „Bischof“ versetzt wird, welcher als einfacher Bischof trotzdem eine Anzahl Suffraganbischöfe unter sich hat (1399, Kammin), die dioecesis Taversina (167, statt Tarvisina), Ublasensis (95, statt Upsalensis), Modicensis (75, st. Mediolanensis) u. s. w.? Bei Pressutti wird uns aufgegeben, ein Corinthia in Oesterreich zu suchen, (1452), einen Abt zu Cremsinust (Cremsmunst' steht deutlich im vatikanischen Registrum), einen Propst zu Marse (Matse ebenda = Mattsee, Nr. 1449), Klöster zu Urspert und Herbrehagen (Ursperg und Herbrechtingen N. 133). Wir lernen Autoren kennen wie Chmk (statt Chmel), Barek (st. Boczek), Freier (st. Fejér), Leowendelf (st. Löwenfeld), Rodemberg (beharrlich st. Rodenberg, wie Jaffè st. Jaffé), Würdtwein und Würtdwein (beides falsch), Teulet Lavettes als zwei Autoren, die nur einer sind u. s. w. u. s. w.

Es ist freilich zu berücksichtigen, daß der Verfasser es mit vielen Hunderten von Namen zu thun hatte, und daß bei der Bearbeitung der Manuscripte manche schlechte Schreibung mitunterlaufen konnte. Außerdem kommt Manches auf Rechnung italienischer Gewohnheit, vermöge deren die dortigen Bücher noch immer an Druckfehlermenge aller ausländischen Literatur

voranstehen zu wollen scheinen. Aber abgesehen davon, daß Pressutti und seine Setzer in sehr vielen Fällen einfach unseren ziemlich correcten Potthast abzudrücken hatten, scheint das Wesen des Uebels bei diesem neuen Regestenbuch in dem Unterlassen der nothwendigen Orts- und Personencontrole mit Hilfe der Lexica zu liegen. Nun ist doch für ein solches Werk nichts wesentlicher erfordert, nichts so sehr eine eigentliche Lebensfrage, als die möglichst richtige Feststellung der Namen. Alle nachfolgenden Forscher stützen sich (wenn sie nicht gewarnt sind) auf die Angaben der Regesten wie auf Grundsteine. Wie kann also Jemand es verantworten, aufs Gradewohl eine solche blinde Masse falscher oder unsicherer Namen unter dem Titel von Regesten in Curs zu bringen? Da bietet die schwungvolle und rhetorische Einleitung, welche Pressutti über die Bedeutung Honorius III und den Charakter seiner Zeit vorausgeschickt hat, fürwahr wenig Ersatz.[1])

[1]) Eben diese Einleitung ist anderseits dazu angethan, durch ihren Mangel an Accuratesse jenen Rest von Vertrauen zu zerstören, den der Blick in das Fehlergewimmel der Regesten selbst etwa noch übrig gelassen hätte. Seite XXXI werden in zwei beieinanderstehenden Citaten angeführt: „Mansi Concil. tom II. col. 733" und „Labbè Concil. tom. X". Jeder, der Mansi kennt, sieht sofort, daß von der fraglichen Sache, nämlich einem Concil des Jahres 1181, in tom II gar nicht die Rede sein kann; in dem richtigen Bande aber, nämlich XXII, sucht man vergeblich etwas Hierhergehöriges auf Seite 733. Was dann das Citat Labbè Concil. tom. X betrifft, so fragt man sich, warum ohne Seite, warum Labbe statt Mansi, und warum gar Labbè, da schon Labbé falsch wäre. Uebrigens heißt der Ort dieses Labbe'schen Concils nicht Meliford sondern Mellifont, und das Mansi'sche wird mit Unrecht in das Jahr 1181 gesetzt. — In dieser Vorrede werden wir ferner auf Theiner's Dispositiones criticae verwiesen, während wahrscheinlich die Disquisitiones criticae gemeint sind, wir hören in einem deutschen Citat mit mindestens sieben Fehlern, daß Blumberger „in der Akademie" (welcher?) eine Schrift veröffentlicht hat, deren Inhalt aber das bei dem wichtigsten Punkte überhaupt abbrechende Citat gar nicht erschließen läßt; wir erfahren, daß Potthast (sic) und Rodemberg Professoren zu Berlin sind, daß in Rom Hergenröther und Andere, worunter Granjan sich mit Regesten beschäftigen, daß wir über Rom und Wien im J. 1863 von Sauer (1683, Sauer) eine Publication haben, daß von Guido Levi über Johannes' VII (statt VIII.) Registrum eine Arbeit vorhanden ist. Urter (sic), Storia d'Innocenzo III. wird endlich p. XXIV dem Titel nach in der Note genannt, obgleich das Buch schon früher angeführt und verwendet wird. Wir werden belehrt, daß der Name regesta von res gestae komme, während es längst ausgemacht ist, daß er sich von regerere ableite, d. h. von der Bezeichnung, die man für das Eintragen der päpstlichen Correspondenz in die authentischen Copiebücher brauchte (registriren). — Uebrigens ist die Geschichte des Honorius in der Einleitung nicht von Einseitigkeiten und falschen Auffassungen frei; so z. B. wenn Friedrichs II. ältere Bekundungen der Ergebenheit gegen das Papstthum einfachhin auf Heuchelei zurückgeführt werden.

Treten wir dem Werke näher, so muß uns namentlich ein dreifaches Verhältniß interessiren, nämlich das Verhältniß zu den neueren Druckwerken mit Honoriusbullen, dann weiter zurückliegend zu Potthasts Regesten und noch weiter zu dem vatikanischen Registrum.

Die in Frage kommenden neueren Druckwerke sind Pressutti trotz seiner gegentheiligen Versicherung so wenig bekannt, daß er eine ganz erhebliche Zahl von Bullen als ungedruckt gibt, welche inzwischen schon in Büchern oder Zeitschriften erschienen sind. Er kennt sogar nicht einmal die ex professo seinem Honorius gewidmete weitschichtige Publication von Horoy. Eine Menge von bisher unedirten Urkunden des Honorius wurden darin aus den Copien von Du Theil, denen hinwieder das honorianische Registrum zu Grunde liegt, seit dem J. 1879 veröffentlicht; bei einem flüchtigen Blicke sehe ich in Horoy Bd. II. S. 114 ff. die vom gleichen Tage, dem 7. Dezember 1216, datirten und angeblich ungedruckten Bullen Pressutti's Nr. 137. 138. 140 nebeneinander in vollen Texten. (Honorii III. opp. omnia. Medii aevi biblioth. patrist. ed. Horoy, Paris. 1879 ss. Vgl. diese Zeitschr. 1879, 809). Horoy ist ungeachtet seiner schlechten Drucke für die französische Partie der Honoriusregesten wichtig. Für die deutsche waren die ausgezeichneten Drucke von Rodenberg für Pressutti geradezu unentbehrlich; er hat sie erst im letzten Momente kennen gelernt und nicht einmal für Nachträge oder Berichtigungen benützt. Um die seit Potthast erschienene Specialliteratur von Provinzen, Diöcesen, Klöster u. s. w. hat er sich, wenigstens über die Grenzen Italiens hinaus, gar nicht umgesehen. Die imponirenden ausländischen Citate, mit denen sein Werk ausstaffirt ist, von der schwedischen Literatur bis zur portugiesischen und ungarischen — sind sammt und sonders aus Potthast!

Das führt uns zu dem Verhältniß des Werkes zu Potthast überhaupt. Ein Vergleich zwischen beiden läßt schon in Bezug auf die äußere Anlage einen entschiedenen Rückschritt erkennen. Potthast hatte mit Recht, wie es jetzt fast allgemein Sitte ist, die bekannte tabellarische Form gewählt, welche den Ueberblick außerordentlich erleichtert. Der römische Gelehrte knäuelt wiederum in schwerfälligster Weise die Regesten in vollen Zeilen aneinander. Sodann ist seine Zusammenfassung des Inhaltes der Documente durchweg mangelhafter, unvollständiger oder unbeholfener als bei Potthast; er geht z. B. gleich im ersten Regest aus der indirecten Rede in die directe und in wörtliche Anführungen aus der Bulle über, ohne dieß in geeigneter Weise hervortreten zu lassen. Er vermischt fort-

während sein Italienisch in den Datirungen und Zusätzen geschmackloser Weise mit dem lateinischen Regestentext, während es Potthast mit Recht gar nicht beifiel, bei solcher lateinischer Arbeit die Glossen oder Daten deutsch zu geben. Nun aber das Zahlenverhältniß beider Autoren! Von den zwei Regierungsjahren des Honorius hatte Potthast für das erste 754 Urkunden gegeben und Pressutti — bringt deren nur 634 zusammen! Für das zweite Jahr des Pontificates hatte Potthast 315 vorgelegt und hier überholt ihn allerdings Pressutti bedeutend mit seiner Zahl von 868. Was das erste Jahr betrifft, so konnte freilich Potthast hauptsächlich darum so viele Regesten geben, weil er in seinen Addenda alle jene Urkunden des vatikanischen Registrums nachtragen konnte, welche Pressutti in seiner Schrift I regesti .. di Potthast, Osservazioni ecc. Roma 1874 gleich nach dem Erscheinen der ersten Potthast'schen Hefte angeführt hatte. Wo ist aber Potthast's Ueberschuß bei diesem ersten Jahre im jetzigen Pressutti hingekommen? Pressutti hat alle diese 120 Bullen, die bei Potthast mehr sind, gar nicht beachtet. Ja er kennt gar nicht einmal die Addenda von Potthast, welche doch für die von ihm behandelte Zeit allein zusammen ein anständiges Werk ausmachen. Kännte er sie, dann würde er auch die ihnen untermischten, aus seltenen Druckwerken durch Potthast inzwischen gefundenen Bullen aufgenommen haben (natürlich wiederum mit allen Citationen des bücherkundigen Deutschen und hintendrein dessen zufälligem Namen); dann würde er seine eigenen sogenannten vatikanischen Bullen des ersten Jahres nicht wie ganz neu präsentiren; dann würde er vor Allem sich enthalten haben, Potthast Fehler oder Mängel zuzuschreiben, welche dieser in seinen Addenda bereits in aller Form corrigirt hat.

Noch andere und stärkere Beschwerden haben wir in Bezug auf Pressutti's Verhältniß zu Potthast. Sie beziehen sich auf den Stoff, welchen er ohne weitere Umstände aus ihm herübernahm. Er ist ungeheuern Umfanges; er regt die Frage an, ob nicht einfache Verweisungen auf Potthast besser gewesen wären als dieses umständliche Transportgeschäft. Unbedingt müssen wir diese Frage bejahen, wenn wir die Art und Weise betrachten, wie diese Herübernahme geschehen ist. Ueber den Abgang von wünschenswerthen Verbesserungen oder Erweiterungen zu schweigen, corrumpirt Pressutti die schöne Arbeit von Potthast auf eine gräuliche Weise in den Namen, Daten, Citationen oder wo es sonst möglich ist. Ebenso wird dort, wo Pressutti sein Excerpt aus handschriftlicher Quelle gemacht hat, der Text seiner Regesten in unzähligen Fällen von den

bei Potthast schon vorhandenen richtigeren Lesarten zu Schanden gemacht.

Nur das Bewußtsein der Pflicht, unsern strengen Tadel beweisen zu müssen, kann uns bestimmen, noch einmal eine Reihe von einschlägigen Fehlern des Verf. hier auszuhängen. Es erscheinen beispielsweise bei Pressutti Nr. 476 die Namen Lintoldus, Salzbugensis, Michaebucern statt Liutoldus, Salzburgensis, Michaelbeuern, wie Potth. 5521 richtig hat; Nr. 1399 wieder in einem einzigen Regest die Citate Würdtwein III. 69 statt III. 67, Suhm Hist. af. Danmark. Porthan (statt cf. Porthan) und ebenda *Cod. Vat.:* In eodem modo scriptum Magdeburgensi archiepiscopo (Potth. 5833 besser: In eundem modum eodemque die (Alberto) Magdeburgensi archiepiscopo. In der einzigen Nr. 1411 Ebherardum statt Eberhardum, episcopum statt episcopatum, Secoviensi statt Seccoviensi, Steiermak statt Steiermark und Meiller Regest. der Salzeburger Erzbisch (sic): hier wird auch der beste Druck dieser Urkunde, bei Zahn, nicht citirt, weil ihn Potthast noch nicht citiren konnte. Nr. 882 Eberardo Zalzeburgensi statt Potth.: Eberhardo Salzburgensi; dazu sein Regest allzu dürftig, ja unverständlich. Nr. 1420 außer anderen Fehlern: Pusch. Cod. dipl. Styr. I. 299, fehlt n. 1, ebenso fehlt Zahn. Das genannte Werk von Meiller erscheint Nr. 512 als Reg. des Salzb. Erzbisch. Der Verfasser scheint ebensowenig von anderen Büchern, die er Potthast nachcitirt, einen Begriff zu haben. Ob er weiß, was das UB. (Urkundenbuch) ist, das er so oft aus Potthast wiederholt, z. B. sogar in dieser Form: U. B. d. deutsch (sic) Ordem. Nr. 290 citirt er Cf. nr. 5453, nämlich offenbar in dem unmittelbar vorausgenannten Werk Mohr Cod. Dipl.; allein Potthast hatte mit dieser Nr. nur sich selbst citirt, bei Mohr gibt es keine solche Nr. — Nr. 1138 wird aus dem Potthast'schen Citat Erben Reg. Bohem.(iae): Erben Reg. Bohemer (Böhmer?); es fehlt auch der Brief in eundem modum, welchen Potthast angibt. Nr. 835 macht Pressutti aus Privil. ord. Cist. . . fol. 12 b: Privil. ord. Cist. . . fol. 126 und aus Langebek Langebeh. Nr. 535: Incarn. dom. a. 1217 pont. a. 1 gestaltet sich zu Incarn. dom. a. I. und Pavia 1597 4° zu Pavia 15474. Das gleiche seltsame Incarnationsjahr Nr. 536. In beiden Nrn. sind sogar die ! bei fremden Irrthümern aus Potthast entlehnt. Nr. 538 trennt gleich dahinter Grü-nhagen. Nr. 272 ist Potthast 5444 verdorben, dabei zur Abwechslung gar keine Angabe weder über handschriftliche Provenienz noch über oder aus Potthast. Nr. 1293 steht Klempin Pommers (sic) sches U. B. und Nr 1239 heißt derselbe Autor Klemphin. Nr. 144 enthält nicht blos wieder mehrere Verschlechterungen des betr. Regests von Potthast, sondern steht auch bei Potthast nicht 5389 sondern 5384, ist endlich schon gedruckt bei Horoy, was Pressutti nicht weiß. Nr. 1228 kommt das Citat Script. ver. Livon. vor, Nr. 1436 Annales des hist. Vereins f. d. Niederrhein. Annali Carinald heißt es Nr. 577 für Annali Camald. Nr. 42 ist an Sigtridus von Mainz und u. a. gedruckt in „Zeitschrs I. 116", d. h. nach Potthast bei Mone Zeitschrift I. 116. Nr. 1479 steht Boehmer Reg. imperii statt des Potthast'schen Boehmer Acta imperii.

Um einige Irrthümer anzuführen, welche Pressutti in seiner früheren Broschüre schon begangen hatte und die er jetzt trotz der Verbesserung derselben in Potthast's Addenda hartnäckig wieder bringt, so hat er aufs Neue Nr. 169 dioecesis Oxonensis und dann gar Oxomonensis (Potthast: Oxomensis, Osma in Spanien). Nr. 49 ist eine Bulle dat. 11. kal. Decemb. anno I. und steht wieder unter dem 14. Nov.! In ihrem Anhang

liest man: J. e. m . . Cantori et archidiacono Reginensi — Diacono et cantori Melitensi — Consano — Tarantino etc — Andrea — Ravallensi —, Casinensi abbati et magistris — (sic) Terrae s. Benedicti. Bei der Anführung des Patriarchen von Grado geräth Pressutti ebenda in den archiepiscopatus Jadrensis hinein. Magdeburg, früher genannt, entfiel jetzt aus Versehen. Von Bremen kommt Pr., ohne es zu merken, nach Salzburg hinüber und der Salzburger Erzbischof fehlt. Zuletzt liest er wieder Nidrisiensis. Bei Potthast ist in eben dieser Nummer alles richtig: 21. November 1216. — Cantori et archidiacono Reginensibus — Melitensibus — Consanis — Tarantinis etc. — Andreae — Ravellensi (Ravello, Gams Series p. 915) — Casinensi abbati et magistris terrae s. Benedicti — Pt. Gradensis und archiepiscopatus Jadrensis unterschieden. — Magdeburgensi archiepiscopo etc. Salzeburgensi archiepiscopo etc. — Nidrosiensis (Drontheim, Gams Series 335). In Pressutti's Regest 356 heißt dieselbe Person Mastel und dann Martel; bei Potthast Martel. Nr. 102 war die wunderbare Adresse De Sale; et de Pet. Domo et Incrucelien: abbatibus Constantiensis dioecesis bei Potthast richtig: De Salem et de Petri Domo et in Crucelingen abbatibus Constantiensis dioecesis. Ebenda druckt Pr. Phuslindort statt Phuslindorf. Statt Nr. 43 Archipresbytero S. Petri hatte Potthast umsonst genauer gesagt: archipresbytero S. Petri de Portu Veronensis dioec., statt Nr. 5 und 23 G(uallano) . . Cardinali richtig: Gualae . . cardinali. Nr. 21 hat Pressutti wiederum das Initium: Postulatio, und das Citat der Decretalen des Honorius ist entfallen, während bei Potthast richtig steht Initium: Postulastis und Decret. Hon. l. 3. tit. 20. ed. Cironius 222. Nr. 76 fehlt das Citat aus Decret. Honorii (Decret. Honorii lib. 3. tit. 19. de voto c. 1. ed. Cironius 221); unrichtig steht dasselbe bei Nr. 52.

Ich schließe mit dem Verhältniß der Pressuttischen Regesten zum Vatikanarchiv. Schon aus den verhältnißmäßig wenigen Aufzeichnungen, die ich an Ort und Stelle nebenbei aus den beiden ersten Jahren des honorianischen Originalregistrum gemacht habe, muß ich ein recht ungünstiges Präjudiz entnehmen. Das Registrum weicht nach diesen Ausweisen verschiedentlich stark von dem ab, was ihm bei Pressutti mit dessen neuen und handschriftlichen Documenten zugemuthet wird. In seinem Regest 522 könnte ich ihm nicht weniger als fünf Fehler aufzeigen, in Nr. 634 mindestens zwei und überdieß ein falsches Datum, in Nr. 1144 eine irrige Briefnummer. Ausgelassen ist das Schreiben des Registrum 646 b, Correcturen sind nothwendig bei Pressutti's Nr. 168, wo das Registrum richtig Tarvisino hat. Nr. 875 ist nicht bloß unvollständig excerpirt, sondern es fehlt auch der Zusatz über die ähnlich lautenden Briefe, die an andere Adressen gingen. Im Registrum ist Potth. 5627 vorhanden, fehlt aber trotz Potthast und trotz Registrum bei Pressutti gänzlich. Im Registrum sind alle drei Namen richtig geschrieben, welche Pressutti 1452 entstellt, überdieß fehlt bei letzterem die

Erwähnung des rector W. und ist der ganze Inhalt schlecht wiedergegeben. Analoges gilt von Nr. 1449. — Warum wiederholt wohl Pressutti Nr. 1244 beim Namen Londonensis ein früher von Potthast gemachtes Fragezeichen, während er doch dem Regest beifügt Reg. Vat. ep. 1154 f. 263? Er scheint das Reg. Vat. nicht gesehen zu haben, sicher nicht in diesem Falle; sonst hätte er die Lesart des Reg. Vat. mit Sicherheit geben können.

Auf Grund des Obigen entsteht aber überhaupt die Annahme, daß Pressutti entweder gar nicht oder nur sporadisch nach dem Originalregistrum des Papstes Honorius gearbeitet hat. Er scheint durchweg seinen „vatikanischen" Stoff aus neueren und schlecht geschriebenen Copiebänden jenes Registrums in der Biblioteca Vallicellana zu Rom entnommen zu haben. Solche Bände citirt er häufiger neben dem „Reg. Vat.", jedoch nach seiner Art ganz unregelmäßig und unvollständig, so daß man in Ermangelung jeder näheren Angaben über dieselben in der Vorrede (wo man doch solche in einem kritisch gearbeiteten Buche zu suchen berechtigt wäre) sich kein Urtheil über ihre Anlage und ihren Inhalt zu bilden im Stande ist. Zum Ueberflusse erfahre ich aus Rom sehr Ungünstiges über die Vergleichungen, die bis jetzt zwischen Pressutti's Regesten und dem Honorianischen Vaticanregister vorgenommen wurden. So zu sagen von einem Regest zum andern, heißt es, ergäben sich Differenzen, Irrthümer, Entstellungen; hier sei das Datum falsch, dort das Initium, bei diesem Regest die Namen, bei jenem das Citat von Band, Seite oder Nummer des Registrum. Ist dem also, dann dürfte es wohl klar zu Tage liegen, daß Pressutti nicht nach den vatikanischen Hilfsmitteln, sondern eben nur nach secundären und arg verschlechterten Quellen gearbeitet hat; in seinem Interesse will ich nämlich gerne annehmen, daß nicht er selber so sehr an den Corruptionen der vatikanischen Texte die Schuld trägt, als die ihm in die Hände gefallenen Copien. Wann er im Vatikan gearbeitet habe, das hört man zudem von ihm mit keiner Silbe. Unter denjenigen, welche seit der Eröffnung der päpstlichen Archive durch Leo XIII. in mehr ständiger Weise dieselben benützt haben, wurde der Name Pressutti zu Rom nie genannt.

Es kann nur zu wünschen sein, daß dieses Regestenwerk nicht fortgesetzt werde. Für die elf Regierungsjahre des Honorius stände freilich noch eine Reihe von Bänden in drohender Sicht; nach Aeußerungen des Herrn Verfassers wären sie schon (in ihrer Weise) fertig. Eine Zeitschriftnotiz schreckte zudem mit der Andeutung, daß auch die Regesten Gre-

gors IX. vom nämlichen Verfasser herausgegeben werden sollten. Ob denn Niemand zu Rom dem wohlgesinnten und eifrigen Gelehrten, dem Interesse der historischen Wissenschaft und zugleich der Reputation des Archives den Dienst leisten möchte, diese Unternehmungen wenigstens in ein zuverlässigeres Geleise zu bringen?

Erlangen die Publicationen Pressutti's Autorität, dann wird es Decennien brauchen, bis die tausendköpfige Seeschlange von Irrthümern, welche er über das Gebiet der Geschichte losgelassen hat, überwunden ist. Die meisten Forscher stehen ja schon wegen ihrer großen Entfernung von den Originalquellen wehrlos seinem „Reg. Vat." gegenüber, und von ihnen werden viele nicht wissen, wie sehr das Registrum gegen die ihm geschehenen Vergewaltigungen protestirt. Die Fortsetzung verlangt eine Kraft, welche sich mit Akribie und Forscherbehendigkeit den archivalischen Texten widmet, welche das Zerstreuteste zusammenbringt und gegenseitig controlirt, welche deßhalb mit Umblick und Agilität die Literatur beherrscht.

Philosophische Speculationen und zum Theile auch theologische Studien lassen sich mit jener stabilen Ruhe und Selbstgenügsamkeit, die aus dem behandelten Werke spricht, betreiben; aber Regesten der Päpste macht man nicht, wie in Italien Manche zu glauben scheinen, im Lehnstuhle.

H. Grisar, S. J.

Les registres d'Innocent IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la bibliothèque nationale, par Élie Berger, membre de l'école française de Rome. I. vol. Paris 1881—1884. E. Thorin. 5 fasc., 626 et LXXIX pages, 4°.

Die École française de Rome und ihr Mitglied E. Berger sind mit Recht anderer Meinung als Pressutti, welcher die einfache und genaue Herausgabe des Registrum eines Papstes für ein Unternehmen erklärt, womit der Wissenschaft nicht gedient sei (oben S. 147). Berger hat im vorliegenden Werke nach Auftrag seiner Schule die Publikation der vatikanischen Briefsammlung Innocenz IV. (1243—1254) in so genauem Anschluß an das Originalregister begonnen, daß er auch die unregelmäßige, so häufig nicht nach der Datirung fortlaufende Briefreihe der einzelnen Jahre sowie die hinter den Briefen vorkommenden Verweisungen auf frühere exakt nach der Vorlage wiedergibt. Nach demselben System ist durch genannte Schule die Publikation des kurzen Registrum Benedikt XI. (1303—1304)

sowie auch diejenige das Registrum Bonifaz VIII. (1294 bis 1303) begonnen worden, jedoch mit Hilfe anderer Mitglieder. Auf diese Arbeiten werden wir später zurückkommen.

Um hier an derjenigen Berger's das System genauer zu charakterisiren, so ist es zunächst ein guter Gedanke, daß die wichtigeren und bisher unbekannten Briefe im Wortlaute vollständig vorgelegt werden, die unwichtigeren aber in einem an den Wortlaut sich möglichst anschließenden Auszuge. Die außerhalb des Registrum befindlichen sehr zahlreichen und zum größten Theile bei Potthast notirten Briefe sind nicht eingemischt, wie dieß der Zweck auch nicht nothwendig machte; dagegen ist allen jenen Registerbriefen, welche zugleich bei Potthast, als anderwärts gedruckt, verzeichnet werden, die Potthast'sche Nummer beigesetzt; auch wird in solchen Fällen der Text des Potthast'schen Regestes herübergenommen, jedoch nicht selten mit den etwa nöthigen Erweiterungen oder Verbesserungen aus der vatikanischen Quelle. Die Form seiner Mittheilungen anlangend läßt Berger jedem Stücke eine Inhaltsangabe vorausgehen, welche von der jetzt gebräuchlichen Datirung und dem Citate des Registers begleitet ist; dann folgt überall Adresse, Anfang und Datum der Urkunde in der Form des Registers mit den entsprechenden wörtlichen Mittheilungen aus der Urkunde selbst. Anfänglich schloß der Herausgeber daran öfter noch weitere Referate auf Grund des Dokumentes; er wird aber selbst gesehen haben, daß diese nur störend nachhinkten; sie sind beim Fortschritte des Druckes entweder in die Inhaltsangabe, die dann außergewöhnlich lang ist, oder in das Corpus der Mittheilung aus der Urkunde verwoben worden. Das Ganze bewegt sich recht organisch und übersichtlich fort. Die gewählte Druckanlage auf den hohen doppelspaltigen Seiten und der Typenwechsel hilft dem Auge bedeutend nach. Auf die Tabellenform hat man, wie es scheint, in billiger Berücksichtigung des Mangels an *chronologischer* Ordnung Verzicht geleistet. Aber gerade *die* Bemerkung wurde von Dr. Diekamp u. A. gemacht, Berger hätte die einzelnen Dokumente des Registrum doch lieber chronologisch vorlegen sollen als in dieser fast nur nach Monaten geordneten Folge des Registrum. So schwerwiegend die Gründe hiefür sind, möchten wir doch die Methode Bergers vorziehen. Sie hat zuerst den unleugbaren Vortheil, daß sie den Studien der Paläographen und Diplomatiker das Registrum vorlegt wie es ist; eine Menge von Fragen, die für das päpstliche Kanzlei- und Archivwesen im Mittelalter von großem Interesse sind, wird so sicherer ihrer Lösung entgegengeführt werden, zumal wenn spätere Bearbeiter

mit den Notizen über die äußere Beschaffenheit der Register und ihrer Eintragungen noch etwas freigebiger sein wollen als Berger. Sodann erscheint die Methode Bergers auch darum als die zweckmäßigere, weil sonst viele Verweisungen und Verkürzungen des Originalregisters kaum ohne die umständlichsten Aenderungen verwendbar sein würden; die einzelnen Stücke desselben hangen nämlich, wenn auch verschiedenen Datums, doch durch Citationen oft allzuenge ineinander und setzen sich gegenseitig voraus. Endlich aber kann ja der Abgang der chronologischen Folge dadurch irgendwie ersetzt werden, daß am Ende der ganzen Sammlung eine chronologische Uebersicht aller Documente, etwa nur mit Anführung der Adressen und einiger Schlagwörter über den Inhalt, gegeben wird. Wir richten jetzt schon an den fleißigen Herausgeber die dringliche Bitte um eine solche Uebersicht; und mit dieser Bitte sei gleich die andere verbunden, daß in dieser Uebersicht in der nämlichen abgekürzten Form zugleich die an den betreffenden Stellen einschlägigen Bullen von Potthast, welche nicht im Registrum stehen, angezogen werden möchten. So hätten wir dasjenige, was Pressutti angestrebt hat, zwar nur in nuce, aber doch in übersichtlicherer und darum brauchbarer Gestalt als bei ihm, nämlich einen Katalog sämmtlicher bekannter Bullen des betreffenden Papstes innerhalb wie außerhalb des Registers.

Der Herausgeber hat seiner Wiedergabe der Briefbände Innocenz IV. den Stempel der Treue und Zuverlässigkeit aufgedrückt. Eine Reihe von Jahren peinlicher Arbeit im Vatikanarchiv ging voraus, ehe der Druck dieses ersten Bandes begann. An Copien aus den bezüglichen Bänden des Archives sind nur diejenigen von Du Theil in der Pariser Nationalbibliothek vorhanden, und diese hat Berger, wie er es schon auf dem Titel angibt, zu seiner Erleichterung überall, wo es anging, benützt. Einige Fehler, die wir bemerkt haben, werden daher rühren, daß er nicht überall genau genug diese Copien mit den Originaltexten verglichen hat. Irrungen in der Namenlesung scheinen wenige vorzukommen; bei auffälligen Formen des Registers fügte B. zur Sicherung des Lesers ein sic ein; die heutigen Namen oder die bessere Schreibung der alten aufzusuchen, hielt er sich nicht verpflichtet. Eine Anzahl von seinen Nummern habe ich in Bezug auf den ganzen Inhalt im Vatikanarchiv nachkontrollirt, und das Ergebnis war ein dem vortheilhaften Eindruck der ganzen Arbeit entsprechendes.[1])

---

[1]) Nur ist Nr. 751 im Register nicht vom 5. sondern vom 2. November datirt (IIII. nonas Novembris). Das in eund. modum n. 8 hinter seiner

Im Allgemeinen hätten die in manche Bullen aufgenommenen Schreiben früherer Päpste größere Berücksichtigung verdient; auch den Briefen, welche unter der Rubrik in eundem modum sich öfter in großer Zahl finden, hätte vielleicht noch genauere Aufmerksamkeit gewidmet werden müssen. Warum sollten es diese letzteren nicht auch verdienen, mit eigener Nummer aufgeführt zu werden, da sie ebenso selbständige Stücke sind wie die andern, und auch bei Potthast, wenn er den vom Schreiber zufällig gewählten Typus nicht kennt, selbständige Nummern erhalten.

Ueber die durch B. gebotene ungemein große Bereicherung unserer Kenntniß des Zeitalters Friedrich II. brauchen wir keine Worte zu verlieren. Der erste Band umfaßt bloß die fünf ersten Regierungsjahre Innocenz IV. und enthält doch schon 4107 Registerbriefe, welche mit den in eundem modum abgefaßten Dokumenten wohl auf 5000 kommen; Potthast kennt an Register- und Nichtregisterbriefen aus diesen fünf Jahren zusammen nur 2009. Man sieht jetzt, welche große Lücken die Urkundenwerke von Huillard-Bréholles, Böhmer (-Ficker), Winkelmann u. A., freilich ohne ihre Schuld, aufweisen. Am meisten ist, was ausführlichere Mittheilungen B.'s betrifft, Frankreich berücksichtigt, und dies wird sich durch das Vorhandensein der Du Theil'schen Abschriften erklären, da für diese ehemals gerade der auf Frankreich bezügliche Theil des Registrum ausgebeutet wurde. Von der früher in Aussicht gestellten Geschichte Innocenz IV. und seiner Zeit, welche die Regesten fortschreitend begleiten sollte, ist noch nichts erschienen; dagegen gibt die fünfte und letzte Lieferung des ersten Bandes als Einleitung des Ganzen eine treffliche Abhandlung über das Urkundenwesen Innocenz IV. Hat uns diese schon bei der Besprechung von Kaltenbrunners Studien willkommene Dienste

---

Nr. 753 hat nähere Bestimmungen, die von ihm übergangen sind, wie auch das Datum 12. December (II. idus Decembris), nicht 9. Dec. In Nr. 757 und 758 ist der Adressat archiepiscopus Senonensis wenigstens am äußersten Rande des Pergamentes in der von oben nach unten laufenden Notiz genannt, wo der Schreiber der Rubra die von ihm einzutragenden Namen zu suchen hatte; das ut videtur B.'s hätte also fortbleiben dürfen. Nr. 769 steht nur bei Berger mit dieser ausführlichen Formel, im Register ist sie abgekürzt. Nr. 772, wo Berger vor mandamus das Zeichen — hat, fehlt Nichts. Nr. 775 bezieht sich nur auf 3 Kleriker. Nur 778 ist der ignotus laut der Randnote der vorausgenannte Johannes. Nr. 780 hat das Register bemerkenswerthe Angaben, welche bei B. entfallen sind. Sollten die Lesarten des Registrum genau gegeben werden, so war in Nr. 782 zu drucken Sytimensi, in Nr. 783 Aquilegensi, in Nr. 786 Bambembergensi.

geleistet (1884, 600), so sei jetzt noch nachgetragen, daß Berger in der Bibliothèque de l'école des chartes 1884 H. 3 und 4 S. 362 mit Beziehung auf Kaltenbrunner festhält, daß wenigstens unter Innocenz IV. weitaus die meisten Eintragungen in das Registrum nach den Originalausfertigungen und nicht nach den Concepten gemacht seien. — Von B.'s Registres ist inzwischen auch das erste Heft des zweiten Bandes erschienen.[1])

H. Grisar S. J.

Angelologie, das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der katholischen Kirche dargestellt von Dr. Joh. H. Oswald, Professor am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Ermland. Paderborn, Verlag von Ferdinand Schöningh. 1883. VIII und 220 S.

Wir begrüßen in vorliegender Engellehre eine treffliche Leistung der positiven Theologie. Mit Recht beruft sich der H. Verf. auf die „systematische Behandlung und den Tenor des Ganzen" — allerdings ein charakteristisches Merkmal jeder echt wissenschaftlichen Arbeit. Ein flüchtiger Blick auf den Gang des Werkes möge davon überzeugen. Von den vier Abschnitten, welche das Buch enthält, hat der erste das Dasein und die natürliche Beschaffenheit der Engel zum Gegenstand. Die Wirklichkeit der Engelwelt, die natürlichen Vorzüge der Engel, ihre Körperlosigkeit, ihr Verhältniß zu Zeit und Raum, ihre Erkenntniß und Willensfreiheit, ihre Einheit und Mannigfaltigkeit, ihre verschiedenen Ordnungen kommen dortselbst in mehreren Hauptstücken zur Sprache. Der zweite Abschnitt gibt die Geschichte der Engel. Den zwei Hauptperioden des Engellebens entsprechend umfaßt dieselbe zunächst die Darstellung der Erschaffung und des Urstandes jener reinen Geister, während ein weiteres Hauptstück den Zweck verfolgt, die Prüfung der Engel, deren Ergebniß, die damit in der Geisterwelt eintretende, so ergreifende Katastrophe, den gegenwärtigen Zustand und das ewige Loos der Engel in anschaulicher Schilderung vorzuführen. Der dritte Abschnitt ist, wie billig, ganz der Lehre von den guten Engeln insbesondere und ihren tröstlichen Beziehungen zu uns gewidmet. Der vierte und letzte

---

[1]) Von den durch mehrere Benedictiner in Angriff genommenen Regesten Clemens V. befindet sich die erste Lieferung mit dem ersten Regierungsjahr in den Pressen der vatikanischen Druckerei. Von Card. Hergenröther's Regesten Leo's X. beginnt im Januar der Druck des zweiten sehr umfangreichen Fascikels, mit welchem das erste Jahr abschließen soll.

Abschnitt handelt in zwei Hauptstücken von den bösen Engeln insbesondere. Wer immer an den furchtbaren Einfluß denkt, welchen „der Menschenmörder von Anbeginn" auf unser Geschlecht geübt hat und auch jetzt noch um so unheilvoller übt, je kecker man es leugnet, der wird dem verdienten H. Verf. dafür Dank wissen, daß er über Name und Wirklichkeit des Teufels und der Teufel, ihr Verhältniß zur Welt und zum Menschen, über die teuflischen Versuchungen, die physische Einwirkung des Teufels auf die Menschen überhaupt und die Teufelsbesessenheit insbesondere, in verhältnißmäßig eingehender Weise sich verbreitet. Wenden wir uns von dieser übersichtlichen Anordnung des ganzen Stoffes zu der Ausführung des Einzelnen, so können wir wiederum Herrn Dr. Oswald das ehrenvolle Zeugniß nicht versagen, daß er mit Grund auf mehrere hervorragende Partieen seines Werkes aufmerksam machen durfte, auf seine Darstellung der alttestamentlichen Engellehre, auf seine Beweisführung für die Existenz des Satans, und auf seine Abhandlung über die biblischen Dämonischen, wo denn jedesmal auch die vorgebrachten Einreden ihre Abfertigung erhalten. Einem aufmerksamen Leser werden noch andere Vorzüge des Buches nicht entgehen, namentlich die gewandte und zutreffende Exegese der hl. Schrift. Wer auch für das Herz eine schon zubereitete Nahrung liebt, wird in einigen mit sichtlicher Wärme geschriebenen praktischen Folgerungen gleichfalls seine Befriedigung finden. Liegt demnach der wissenschaftliche Schwerpunkt dieser Schrift in ihrer positiven Seite, so wird man ihr doch ein höheres Maß von speculativer Bedeutung zuerkennen müssen, als man nach der Vorrede hätte erwarten sollen. Im Verfolge wird gar manche Perspektive in das geistige Arbeitsfeld der Scholastik uns eröffnet, oder es werden, um mit dem Verf. (S. 44) zu reden, „doch einige Sätze, als mit ziemlicher Gewißheit zu behauptende Resultate der scholastischen Doktrin kurz hergesetzt und begründet, weil sie jedenfalls geeignet sind, unser Nachdenken anzuregen." Wenn der H. Verf. bezüglich des glücklichen Umschwungs der Theologie in Deutschland sich mit Fug „die Genugthuung gönnen darf, daß auch seine Schriften zu dieser Umkehr vielleicht in aller Stille ein Scherflein beigetragen haben", so möchte wohl nicht gar so wenig den von ihm gewährten Einblicken in die großartige Geistesthätigkeit der Scholastik zu verdanken sein. Die durch ihn vermittelte Kenntniß ihrer Koryphäen, namentlich des hl. Thomas, für den der Verf. eine große Verehrung an den Tag legt, muß manches ererbte Vorurtheil beseitigen, das Interesse an scholastischen Fragen wecken und somit in passendem Uebergang der

Scholastik selbst die Wege ebnen. Gleichwohl müssen wir gestehen, daß wir nicht in allen Einzelheiten mit dem H. Verf. einer Ansicht sind. Von der Ueberzeugung ausgehend, daß sowohl sein festbegründeter wissenschaftlicher Ruf, als das in seiner Schrift durchgängig sich kundgebende Streben nach Wahrheit auch den aus Wahrheitsliebe eingelegten Widerspruch sehr gut ertragen können, erlauben wir uns, einige Differenzpunkte zu berühren.

Daß die Mehrzahl der Väter unter dem Maleach Jehova des alten Testamentes einen geschaffenen Engel verstehe, ist nicht richtig; es widerstreitet das auch dem Contexte jener Stellen, wo der erscheinende Maleach als wahrer Gott nicht nur durch Bezeichnung mit dem Namen Jehova, sondern auch durch Beilegung göttlicher Eigenschaften dargestellt wird. (Vgl. Franzelin, de Deo trino th. 6.). — Der in der Heidenwelt verbreitete Glaube an Dämonen, Genien oder untergeordnete Götter könnte wohl als die Entstellung einer Uroffenbarung gefaßt werden, worin das Dasein von Mittelwesen zwischen Gott und Mensch im christlichen Sinne gelehrt war, und verdiente insofern immerhin Beachtung. Auch die der Kritik Stand haltenden Erscheinungen des animalischen Magnetismus und des Spiritismus ließen sich als Beweis für die Existenz von bösen Geistwesen nicht ohne Erfolg verwerthen. — Mit Glück sucht der Verf. im Anschlusse an den hl. Thomas mehrere Väter von theologischem Irrthum hinsichtlich der Körperlosigkeit der Engel freizusprechen. Man könnte auch jene Väter, welche entweder den guten und bösen Engeln einen substantiell verschiedenen Körper oder auch nur den bösen Engeln einen Leib zuerkennen, durch die Erwägung rechtfertigen, daß nach Meinung dieser Väter der Körper wenigstens nicht als wesentliches Element die angelische Natur mitausmacht: sonst hätten sie ja wohl allen Engeln ohne Angabe des erwähnten Unterschiedes zwischen guten und bösen einen Körper zugeschrieben, indem gemäß der Väterlehre die Natur durch die Sünde keine Veränderung erlitten hat. So also verbleiben in der Reihe der unschuldig Irrenden ungefähr nur jene älteren Väter, welche anläßlich Gen. 6, 2 sich täuschen ließen, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß Nachklänge nicht ganz correcter Auffassung oder etwas zweideutiger Sprachweise bis in's Mittelalter sich erhalten haben. (Vgl. über diese etwas verworrene Frage die lichtvolle Abhandlung von Palmieri, tr. de Deo creante et elevante th. 18.). — In dem Bestreben, „die scholastischen Distinktionen thunlichst zurückzudrängen“, oder doch in der einfachen Unterlassung von dienlichen Unterscheidungen ist wohl das rechte Maß mitunter überschritten; so wäre bei Besprechung der natürlichen Erhabenheit der Engel eine Ausscheidung und besondere Berücksichtigung der Prädikate, die auf die übernatürliche Würde der Engel hinweisen, sicher auch nach dem Plane des Verf. am Platze gewesen. Aehnlich wird später die sog. cognitio matutina der Engel, die doch in der übernatürlichen seligen Anschauung besteht, in die Discussion des natürlichen Erkennens hineingezogen.

Die Art, wie die verschiedenen Weisen einer möglichen Anwesenheit im Raume dargelegt werden, trifft nicht allweg mit der Lehre der Schule zusammen, weshalb freilich schon darum einzuräumen, daß „für die Vorstellung wenig erreicht wird.“ Auch der Satz, daß der Ort des Engels jedesmal da sei, wo immer die Objecte seiner geistigen Thätigkeit, seines Erkennens und Wollens sich befinden, bedürfte einer näheren Erklärung.

In der uns wahrscheinlichen Annahme, daß hier unter „Thätigkeit“ die Anwendung der bewegenden Kraft (vis locomotiva) verstanden wird, wäre die Behauptung nicht eben falsch; aber es bliebe die Frage immer noch ungelöst, wo der Ort des Engels sei, wenn er jene bewegende Kraft actuell nicht gebraucht. Uebrigens dürfte jene auch in den biblischen Engelserscheinungen so oft zu Tage tretende Kraft mehr hervorgehoben werden. — Dagegen scheint uns die Wandellosigkeit des reinen Geistes zu sehr betont zu sein. Schon die — wohl auch aus Pietät gegen den doctor angelicus — vom gelehrten H. Verf. bevorzugte Sentenz, nach welcher die diabolische Unbußfertigkeit zuletzt auf die Natur eines reingeistigen Wesens sich gründen soll, möchte Bedenken unterliegen; keinenfalls aber geht es an, der Engel Erschaffung und die damit zeitlich zusammenfallende Begnadigung, die Prüfung nebst ihrem Ausgang, endlich die Belohnung oder Bestrafung in einen und denselben ersten Schöpfungsmoment unter Leugnung aller zeitlichen Aufeinanderfolge zusammengedrängt zu fassen. Zu gleicher Zeit glauben und schauen, die Seligkeit verdienen und schon die verdiente genießen, zu gleicher Zeit noch der Gefahr des Verlustes der ewigen Herrlichkeit unterworfen und dieser Gefahr überhoben sein, zu gleicher Zeit mit der Gnade geschmückt und mit der Sünde befleckt sein, — das sind doch wohl Widersprüche; zu diesen widerspruchsvollen Sätzen führt aber nothwendig, wie uns scheint, die Annahme obiger Meinung. Der hl. Thomas selbst erklärt sich gegen dieselbe (S. p. 1. q. 62. a. 4. und q. 63. a. 5.). Mit Unrecht wird auch (S. 39.) insinuirt, als ob die Scholastik den Ausdruck aevum neugeprägt, ohne eine hinlänglich klare Vorstellung damit zu verbinden. Man lese darüber den hl. Thomas (S. p. 1. q. 10. a. 5.). — Von Freiheit des Teufels könnte nach der (S. 54) gegebenen Erklärung derselben wohl kaum mehr die Rede sein. — Wenn ferner (zu S. 88) auch einzuräumen ist, daß die den Engeln gewordene habituelle Gnade zeitlich mit der actuellen zusammenfällt, so bleibt dadurch, wie beim Menschen, ein begrifflicher und sachlicher Unterschied nicht ausgeschlossen. — Der Sprachgebrauch, demzufolge (nach S. 103) Satan und der Teufel in der Einzahl als Princip des Bösen Gott gegenübergestellt zu werden pflegt, scheint eben als auf seiner tiefsten und wahrsten Grundlage darauf zu beruhen, daß ein bestimmtes Engelindividuum durch Anreizung oder wenigstens durch sein Beispiel der erste Anlaß des Bösen in der Engel- und Menschenwelt gewesen, worauf auch Matth. 25, 41 und Apoc. 12, 7 hindeuten; die Ungleichheit der Ausdrucksweise rücksichtlich der guten Engel ist leicht zu verstehen, indem ja als die erste Ursache alles Guten nicht ein Engel, sondern Gott selbst anzuerkennen ist. (Vgl. Thomas S. p. 1. q. 63. a. 8.). In der Frage, ob auch die einzelnen Ungläubigen ihre eigenen Schutzengel haben, entscheidet sich der H. Verf. für die Verneinung (S. 134). Wenn nun diesbezüglich als Dogma von den Theologen nur der Satz betrachtet wird, daß im Allgemeinen Menschen, auch insofern sie einzelne Personen sind, der Obhut der Engel unterstehen, so geht doch die allgemeine Ansicht dahin, daß alle einzelnen Menschen, sowohl Gläubige als Ungläubige, besonderen Schutzengeln zugetheilt sind.

Betreffs der in einem Zusatze (S. 204 ff.) gegebenen Definition von Hexerei und betreffs ihrer Unterabtheilungen werden wohl nicht alle mit den Ausführungen des H. Verf. übereinkommen. Ueber die Sache möchten wir also urtheilen: Daß im Allgemeinen ein Verkehr mit dem Teufel möglich sei, ist nicht nur der vom Glauben erleuchteten Vernunft erweisbar, sondern steht auch aus der Offenbarung fest, und es hat somit dieser Satz in diesem Sinne immerhin „dogmatische“ Bedeutung; auch die Aufstellung, daß jene Möglichkeit zur geschichtlichen Wirklichkeit sozusagen sich verkörpert, trägt in Bezug auf gewisse Fälle den besagten dogmatischen Charakter; anders ist zu reden von so vielen Fällen, bezüglich welcher weder im Worte

Gottes noch in den Lehrentscheidungen der Kirche etwas vorliegt, und die darum vor dem Forum der Vernunft zu richten sind. Suarez, ein äußerst vorsichtiger Theologe, stellt in Bezug auf die erwähnte geschichtliche Thatsächlichkeit, worin die Möglichkeit enthalten, (de virtute et statu religionis tr. 3. l. 2. c. 14.) den Satz auf: „Haec assertio (dari magiam) est tam certa, ut sine errore in fide negari non possit", und seine Beweise wird man, zumal in ihrer Gesammtheit, nicht verwerfen können. Auch die vielgenannte „Hexenbulle" „Summis desiderantes" von Innocenz VIII. — in der übrigens nicht der Proceß geordnet, sondern nur die Jurisdiction der Inquisitoren ausgesprochen wird —, wie überhaupt die kirchliche Gesetzgebung, ist insofern nicht ohne doctrinelle Bedeutung, als in ihr die Möglichkeit der Hexerei vorausgesetzt wird. (Vgl. auch const. „Honestis" von Leo X.; const. „Dudum" von Hadrian VI., und const. „Caeli" von Sixtus V.). Auf die nähere Erörterung dieses Punktes, der in das Kapitel der päpstlichen Lehrgewalt einschlägt, können wir uns hier nicht einlassen. Was aber jene Vorkommnisse betrifft, die uns in concreto von göttlicher oder der höchsten kirchlichen Auktorität nicht verbürgt sind, wozu die in der Zeit der Hexenprocesse verhandelten gehören, so war das Urtheil von Friedrich Spee wohl zutreffend, welcher in seiner cautio criminalis zu dem dubium I, „an sagae, striges seu malefici revera existant," sich ausspricht: „Respondeo quod sic", weiterhin aber beifügt: „Tot autem esse et eas omnes, quae hactenus in favillas evolarunt: neque credo vel ego, vel multi quoque mecum pii viri." Bezüglich Delrio's hätten wir gewünscht, daß der H. Verf. einem, wenn auch gut katholischen Novellenschreiber, wie Manzoni, Sitz und Stimme in dieser Frage nicht gewährt hätte. Läßt auch Delrio, als Kind seiner Zeit, den kritischen Blick vermissen, so finden wir doch in den Geschichtswerken die unheilvollen Auswüchse der Hexenprozesse unvergleichlich mehr mit dem schon i. J. 1489 herausgegebenen „Hexenhammer", als mit Delrio's Namen verflochten. Jedenfalls darf man Delrio nicht für den Mißbrauch verantwortlich machen, den man etwa mit seinem Buche getrieben hat. Gerade betreffs des Punktes, der unseres Erachtens bei Beurtheilung seines Werkes vor allem in's Auge zu fassen wäre, nämlich der Erlaubniß zur Anwendung der Folter, äußert sich Delrio (disquis. mag. l. 5. sect. 3.) zurückhaltender, als man vielfach es ihm beizulegen gewohnt ist.

Die in obiger Abhandlung (S. 124 ff.) niedergelegten Grundsätze mögen auch zur Beleuchtung des Standpunktes dienen, zu dem Herr Dr. Oswald bezüglich der dogmatischen Bearbeitung der Engellehre hinneigt, und den er in der Vorrede seiner Angelologie mit den Worten zeichnet: „Die Subtilitäten der Schule in der Engellehre, oftmals ohne allen positiven Anhalt, sind für die Gegenwart vielfach ungenießbar und können nicht mehr interessiren: andere Fragen harren der Lösung." In welchem Sinne wir diese Anschauungsweise theilen können, ist aus dem a. a. O. Gesagten hinlänglich klar. Sind wir demgemäß zwar mit den Beweggründen, welche den geehrten H. Verf. bestimmt haben, seinem Werke gerade die gewählte Form zu geben, nicht ganz einverstanden, so können wir doch auch nach den entwickelten Principien nicht so unduldsam sein, die Monographie selbst darum irgendwie zu tadeln. Es muß jedermann die Freiheit bleiben, innerhalb vernünftiger Grenzen Zweck,

Leserkreis und dem entsprechend den Charakter des zu schreibenden Buches sich auszusuchen. — Die Sprache ist, einige etwas schwerfällige Perioden abgerechnet, sehr ansprechend, die äußere Ausstattung des Buches tadellos, auch ist nebst dem Inhaltsverzeichniß ein alphabetisches Namen- und Sachregister beigefügt. — Indem wir unser schon oben abgegebenes Urtheil wiederholend hervorheben, daß das Werk uns sehr sympathisch berührt hat, und daß die vorgebrachten Ausstellungen nur zu seiner größeren Vervollkommnung einigen Anlaß bieten sollen, theilen wir die gegründete Hoffnung und den Wunsch des geehrten H. Verf., daß seine Engellehre den berechneten Leserkreis finden, und nicht blos „einiges", sondern vieles „Gute stiften" möge.

Innsbruck. A. Straub S. J.

Die kanonischen Ehehindernisse nach dem geltenden gemeinen Kirchenrechte. Für den Curatklerus in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz practisch dargestellt von J. Weber, Stadtpfarrer und Kämmerer in Ludwigsburg. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg. Herder. 1883. SS. 527. 8°.

Daß das Eherecht von Weber, welches im Jahre 1872 zum ersten Male erschien, nach Verlauf von zehn Jahren in dritter Auflage herauskam, ist bei der Menge von Werken, welche über den nämlichen Gegenstand auch in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, wohl ein Erfolg zu nennen. Dieser ist auch wegen der practischen Brauchbarkeit des Werkes wohlverdient. Der Verf. hat sichtlich viele Mühe verwendet auf die Sammlung interessanter und schwieriger, vielfach thatsächlich vorgekommener Eherechtsfälle. Einige derselben spielen auch in der Weltgeschichte eine Rolle, andere sind für die Geschichte des Eherechtes bedeutungsvoll.[1])

Außer solchen Rechtsfällen hat dann der Verf. auch zahlreiche lateinische und deutsche Formulare von Bittschriften, amtlichen Protokollen u. A. aufgenommen, welche den Seelsorgern vielfach sehr erwünscht sein werden. Die Darlegung der Theorie des Eherechts ist sehr einfach und durchwegs klar in leicht

[1]) Zu den ersteren gehört die Ehescheidungsangelegenheit Napoleons I., über welche der Verfasser verschiedene Berichte mittheilt, sowie die seines Bruders Jérôme, des „Königs von Westphalen". Hieher gehört auch der im Jahre 1880 beendigte Proceß über die nichtig erklärte Ehe des Erbprinzen von Monaco, der seinerzeit auch in den Tagesblättern besprochen und vielfach sehr arg entstellt mitgetheilt wurde. Wer den vom Verfasser angegebenen Sachverhalt liest, der wird bei einiger Kenntniß des kanonischen Rechtes auch aus wissenschaftlichen Gründen dem Urtheile der römischen Congregation beistimmen müssen.

faßlichem Stile geschrieben.[1]) Dem Titel gemäß stellt der Verf. das allgemein geltende Eherecht dar, nimmt aber in sehr ausgedehntem Maße Rücksicht auf das Particularrecht in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz; vorzüglich ist die „Anweisung für die geistlichen Ehe-Gerichte Oesterreichs" verwerthet. Die theoretische Durcharbeitung des Stoffes hat der Verf. nicht für seine vorzüglichste Aufgabe angesehen. Es war nicht seine Absicht, ein Lehrbuch über die kanonischen Ehehindernisse abzufassen, er wollte ein brauchbares Handbuch für die täglichen Bedürfnisse des Seelsorgsklerus schreiben. Darum finden denn auch die diesem Zwecke am meisten dienenden Partien die weitläufigste Behandlung. So hat er den gemischten Ehen mehr als 50, den Ehedispensen, wo namentlich viele Formulare mitgetheilt werden, mehr als 100 Seiten eingeräumt. Von einer eingehenden Besprechung der Controvers-Fragen, wie von einer tiefern, sei es speculativen, sei es positiven Begründung nimmt er Abstand. Zumeist begnügt er sich, längere Citate anderen Auctoren zu entlehnen, besonders neueren, wie Kutschker, Schulte, Knopp, Bangen, Feije, Uhrig u. s. w. Wir können nicht verhehlen, daß wir eine gründlichere Bearbeitung der Theorie vermisst haben. Bei einer folgenden Auflage möchte es sich um so mehr der Mühe lohnen, dieser Seite des Buches größere Aufmerksamkeit zu schenken, als ja mangelhafte oder unrichtige theoretische Ansichten oft unversehens in die Praxis übersetzt werden und dann zu recht verhängnißvollen Irrthümern führen können.

Von dem, was wir beim Durchlesen angemerkt haben, wollen wir einiges für die Praxis Wichtiges anführen.

In Betreff der practisch durchgehends sehr schwierigen Consenserneuerung behufs der Revalidation der Ehe, wenn nur ein Ehetheil über die bisherige Ungültigkeit ihrer Ehe Kenntniß hatte, gab es bisher zwei Meinungen, eine strengere und eine mildere.

[1]) Indes ist der Stil doch zu sehr mit lateinischen Wörtern und Sätzen, die sich ebenso gut deutsch hätten geben lassen, durchflochten. Wenn ich den Wunsch ausspreche, in einem deutsch geschriebenen Buche, wie das vorliegende ist, möge man z. B. auch Zeuge schreiben statt testis, der zuständige oder eigene Pfarrer statt parochus proprius, das Hinderniß der Blutsverwandtschaft statt impedimentum consanguinitatis, Pathe statt patrinus; es mögen ferner Sätze, wie z. B. folgender: „Kein Quasidomicil wird erworben, wenn Jemand recreationis vel balnei causa vel ad peragenda ruralia vel ad venandum an irgend einem Orte einige Zeit wohnt" ganz deutsch gegeben werden, — so wird wohl Niemand das für übertriebenen Purismus halten. — Unser deutscher Ausdruck „Vagabund" entspricht dem lateinischen „vagus" nicht; es muß mit „heimat-" oder noch besser „domicillos" übersetzt werden.

Die erstere, welcher auch der Verf. beipflichtet, hielt dafür, es müsse auch der andere Theil über die bisherige Ungültigkeit der Ehe eigentlich verständigt werden, eine bloße Andeutung genüge noch nicht. Diese Meinung suchte man dann auch aus dem Wesen der Ehe als eines Vertrages herzuleiten. Andere hingegen, und zu diesen zählte der hl. Alphons, meinten, die Natur des Ehevertrages fordere eine solche Verständigung nicht, und wenigstens im Falle der Noth genüge eine bloße Andeutung, ja selbst diese brauche im äußersten Nothfalle nicht stattzufinden. Die Hauptstütze der ersteren Ansicht und die vorzüglichste Schwierigkeit, mit der die gegentheilige Meinung zu kämpfen hatte, lag in der Clausel, welche die römische Pönitentiarie ihren Dispensen von trennenden Hindernissen bei bereits geschlossenen Ehen anzufügen pflegte: „dicta muliere de nullitate prioris consensus certiorata, sed ita caute, ut latoris delictum nusquam detegatur.“ Gegenwärtig nun — und damit ist diese Frage in ein ganz anderes Stadium getreten — erhält diese Clausel nicht selten den Zusatz: „et quatenus haec certioratio absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas“ (vergl. Archiv f. Kirchenrecht Bd 43 S. 23; Feije De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus n. 763; Lehmkuhl Theologia moralis II. n. 825). Das lautet freilich ganz anders. Denn zu den bewährten Auctoren, nach welchen diesem Zusatze gemäß die Consenserneuerung im Nothfalle geschehen kann, gehört wohl vor allen der heil. Alphons. Derselbe hält aber die sechste, von ihm angeführte Weise (Theol. mor. l. VI. n. 1117), nach welcher von der bisherigen Ungültigkeit der Ehe auch nicht eine leise Andeutung gemacht wird, dann für hinreichend, wenn kein anderer Weg möglich ist. Aus der Anfügung dieses neuen Zusatzes ergeben sich dann auch zwei wichtige Folgerungen. Denn es ist 1. die Ansicht des heil. Alphons dadurch praktisch vollkommen sicher geworden, daß die Pönitentiarie, wenn sie die Vergewisserung des andern Ehetheiles früher verlangte und auch jetzt noch manchmal verlangt, damit nur sagen will, es sei der möglichst sichere Weg zur Revalidation der Ehe einzuschlagen; daß demnach, wenn die Dispens auch den obigen neueren Zusatz nicht trägt, im Falle der Noth die Consenserneuerung nach einer vom heil. Alphons angeführten und gebilligten Weise, also ohne eine Vergewisserung im strengsten Sinne dieses Wortes geschehen könne. Es folgt daraus 2., daß alle Argumentationen, durch welche man aus der Natur des Ehevertrages die Nothwendigkeit einer Verständigung des andern Ehetheiles beweisen wollte, hinfällig sind, denn die mit Erlaubniß der Pönitentarie

revalidirten Ehen muß man gewiß als gültig anerkennen, auch dann, wenn die Consenserneuerung im Nothfalle in der mildesten vom heil. Alphons und anderen Auctoren als zulässig befundenen Weise geschehen ist. So haben wir damit auch ein für die Theorie des Eherechtes nicht zu unterschätzendes Resultat.

Auch über die Erlangung der Pfarrangehörigkeit durch ein uneigentliches oder Quasi-Domicil gab es bisher verschiedene Ansichten. Feije (l. c. n. 209 ss.) führt deren drei an. Sie einzeln hier darzulegen erlaubt uns der Raum nicht. Nur das sei mir gestattet zu bemerken, daß der Verfasser mit seiner Meinung wohl ganz allein dasteht. Denn er meint in seiner Definition das Quasi-Domicils (S. 117), es werde dasselbe erst nach einem Monate wirklichen Aufenthaltes an einem Orte gewonnen, wenngleich dieser Aufenthalt von Anfang an mit der Absicht genommen wurde, daselbst den größeren Theil des Jahres zu verbleiben. In diesem Sinne wird dann auch S. 218 Fall 6. gelöst. Des Verfassers Meinung beruht auf einer Vermengung zweier anderer Ansichten, welche bis vor Kurzem noch unter den Auctoren über diesen Punkt bestanden. Die einen glauben — und diese Meinung ist die richtige — zur Pfarrangehörigkeit werde erfordert der wirkliche Aufenthalt an einem Orte, verbunden mit dem Willen, dortselbst den größeren Theil des Jahres zu bleiben, und es werde dann das Quasi-Domicil vom ersten Tage an erlangt, wo diese beiden Bedingungen eintreffen; andere (vgl. Carrière Compend. de matrim. n. 200) hielten dafür, es werde die Pfarrangehörigkeit erlangt nach einem Monate wirklichen Aufenthaltes an einem Orte auch dann, wenn die Absicht nicht vorhanden sei, noch länger dort zu bleiben. In einer Instruction der Congregation des heil. Officiums zu Rom vom 7. Juni 1867, welche Zitelli in seinem jüngst herausgegebenen Werke De dispensationibus matrimonialibus mittheilt, werden drei Punkte klar ausgesprochen: 1. Um an einem Orte eine giltige Ehe eingehen zu können, muß wenigstens ein Theil dort ein Quasi-Domicil haben; 2. dieses Quasi-Domicil wird erlangt durch den wirklichen Aufenthalt an einem Orte zugleich mit der Absicht, sich dort den größeren Theil des Jahres aufzuhalten; 3. es wird das Quasi-Domicil an demselben Tage erlangt, an welchem diese beiden Bedingungen verwirklicht werden.[1])

[1]) In der Instruction heißt es so: Ad constituendum vero quasi-domicilium, quod in hisce necessario adipiscendum est (um nämlich eine gültige Ehe dort eingehen zu können), duo haec simul requiruntur, habitatio nempe in eo loco, ubi matrimonium contrahitur, atque

Wenn der Verfasser S. 401 es als Gewissenspflicht der Unterthanen hinstellt, die „staatsrechtlichen Ehegesetze zu respectiren", so läßt sich dagegen für gewöhnlich nichts einwenden; aber der dafür angegebene Grund, „weil diese damit nichts vorschreiben, was dem natürlichen Sittengesetze oder den positiven Geboten Gottes zuwider ist," lautet doch etwas sonderbar. Man müßte darnach annehmen, der Staat könne über alles und jedes Gesetze geben, wenn der Gegenstand seiner Gesetze nur nicht dem Naturgesetze oder dem göttlichen Gesetze oder, fügen wir noch hinzu, dem Kirchengesetze zuwider ist. Wenn also einer unserer modernen Stauten einmal wieder religiös würde und das Gesetz gäbe, alle Unterthanen sollten an Sonn- und Feiertagen den Nachmittagsgottesdienst besuchen, so hätten die Unterthanen einfach zu gehorchen; denn den Nachmittagsgottesdienst besuchen ist weder gegen das Naturgesetz noch gegen ein göttliches oder ein Kirchen-Gebot. Von unserem Falle zu reden besitzt der Staat betreffs der Ehe als solcher, weil sie ein Sacrament ist, gar keine Befugnisse; nur die bürgerlichen Folgen der Ehe hat er zu regeln. „Aliae demum sunt causae, quae connexionem habent cum matrimonio, sed res mere politicas et temporales directe atque immediate respiciunt, uti sunt lites, quae frequenter moventur super dote, donatione propter nuptias, haereditaria successione, alimentis et similibus et ista ad judices saeculares pertinere ex communi doctorum sensu recte docent Bellarminus et Tanner." So Benedict XIV. (De synodo dioec. l. IX. cap. IX. n. 4.) Erläßt darum der Staat irgend ein Gesetz, das die Ehe selbst betrifft, sei es ein verungültigendes oder bloß verbietendes, so kann dasselbe nicht in Kraft des der staatlichen Obrigkeit schuldigen Gehorsams verpflichten. Wie der Staat keine Vorschriften für den gültigen Empfang der Sacramente geben kann, so auch nicht für den erlaubten. Räumt man ihm dieses Letztere ein, so wäre es eine Inconsequenz, das erstere nicht zu gestatten. Mit Recht sagt Feije: dieselben Gründe, welche beweisen, daß der Staat keine trennenden Ehehindernisse aufstellen kann, zeigen auch, daß er keine directen Eheverbote erlassen kann. Vgl. Feije l. c. n. 71. Auch in dem vorsichtig

---

animus ibidem permanendi per majorem anni partem. Quapropter si legitime constet vel ambos vel alterutrum ex sponsis animum habere permanendi per majorem anni partem, ex eo primum die, quo haec duo simul concurrunt, nimirum et hujusmodi animus et actualis habitatio, judicandum est quasi-domicilium acquisitum fuisse et matrimonium, quod proinde contrahatur, esse validum. Zitelli, De dispensationibus matrimonialibus pag. 141 s.

abgefaßten § 69 der obengenannten österr. „Anweisung" wird man, wenn man die Worte genau abwägt, nicht mehr gesagt finden. Wenn wir nun doch sagten, es sei im Allgemeinen Pflicht, den Staatsgesetzen über die Ehe Folge zu leisten (wir behaupten dieses nicht nur von den staatlichen Eheverboten, sondern auch von den staatlich aufgestellten trennenden Ehehindernissen), so kann dies nur eine Pflicht der Selbst- oder Nächstenliebe sein, vermöge der man für sein eigenes Wohl, wie für das des andern Ehetheiles und der Nachkommen zu sorgen hat. Daß aber diese Pflicht unter gewissen Umständen die Eingehung der Ehe auch gegen die Staatsgesetze verlangen kann, ist selbstverständlich.

Unter dem Ehehinderniß des Irrthums begreift der Verfasser, wie ganz richtig ist, auch den Irrthum oder die Unkenntniß in Betreff des Sklavenstandes, nennt aber dann diesen Irrthum einen error substantialis, scheidet ihn strenge von einem Irrthume in einer unwesentlichen accidentellen Eigenschaft und sagt von dem ganzen Ehehindernisse, es beruhe auf dem Naturrechte. Diese Auffassung ist aber unrichtig. Der Sklavenstand ist wie jeder andere Stand eine accidentelle Eigenschaft und der Irrthum betreffs desselben würde die Ehe nach dem Naturrechte nur dann verungültigen, wenn das Vorhandensein des freien Standes als Bedingung in den Ehevertrag aufgenommen würde. Daß aber diese Unkenntniß in jedwedem Falle die Ehe nichtig macht, rührt nur vom Kirchenrechte her.

An nicht wenigen Stellen hat der Verfasser Fragen, welche bei weitem noch nicht entschieden sind, apodictisch beantwortet. So sagt er S. 30, daß die dem Ehecontracte beigefügte Bedingung der Wahrung beständiger Jungfräulichkeit gegen das Wesen der Ehe verstoße und diese deshalb ungültig mache. Sollten nun auch die inneren Gründe, welche für die gegentheilige Ansicht vorgebracht werden, den Verfasser nicht überzeugen, so dürfte er sich doch dem Ansehen der Auctoren gegenüber, welche diese vertheidigen oder wenigstens für probabel erklären, nicht ganz abwehrend verhalten. Einige derselben citirt van de Burgt, n. 67; zu diesen kommen aus der neuesten Zeit Gury-Ballerini, II. n. 752 und Lehmkuhl II. n. 690. Müßte aber doch vielleicht vorkommenden Falles nach der Ansicht des Verfassers entschieden werden? Auch das nicht immer, wie uns scheint. Van de Burgt, meine ich, hat Recht, wenn er nach Abwägung der beiderseitigen Gründe sagt: Propositae disputationis practica conclusio sit, nuptias dicto pacto initas dubii valoris esse; ideoque post factum standum esse pro valore actus (L. c. n. 71). — Daß Personen, welche an einem Orte, wo das Tridentinum in Kraft besteht, wohnhaft sind, und sich zufällig anderswo aufhalten, wo das Tridentinum nicht gilt, daselbst ohne Zuziehung des Pfarrers und zweier Zeugen keine gültige Ehe eingehen können (S. 201), ist auch nicht sicher; das Gegentheil ist wahrscheinlicher, so daß man nach Abschluß einer solchen Ehe jedenfalls für deren Gültigkeit eintreten muß. — Es wird S. 117 gesagt, das Paulinische Privileg finde auf getaufte Akatholiken keine Anwendung. Sollte alles, was in der neuesten Zeit zu Gunsten dieser Anwendung vorgebracht wurde, dem Herrn Verfasser entgangen sein? Man vgl. z. B. Braun im Archiv für Kirchenrecht, Bd. 46. S. 402 ff. Pal-

mieri de matrimonio christiano thes. XXVII; die Abhandlung des Card. Tarquini, deutsch im Archiv f. Kirchenr. B. 50. S. 224 ff.

Es läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, daß die Ehe unter Geschwistern nach dem Naturrechte ungültig sei (S. 53) (der heil. Thomas läugnet dies bekanntlich), noch auch, daß die Affinität in der geraden Linie sich bis in's Unendliche erstrecke (S. 86), oder daß die in Folge großer Furcht eingegangenen Verlöbnisse ganz ungültig seien (S. 239). Daß die Contracte, welche sub conditione turpi eingegangen werden, ungültig sind, ist nicht nur nicht erwiesen, sondern es ist das Gegentheil, wenn nicht sicher, doch wenigstens viel wahrscheinlicher. Ueber den vom Verfasser angeführten Fall (S. 252) wäre zu vergleichen der heil. Alphons (Theol. mor. l. III. n. 641) sowie Lugo (De justitia et jure disp. 12. n. 20). Es wäre doch sonderbar, wenn im Falle eines erheuchelten Eheversprechens die Pflicht zur Eingehung der Ehe vorläge, im Falle eines wirklichen Versprechens aber nicht. — Auf S. 331 betont der Verfasser, daß die Eingehung einer gemischten Ehe, falls nach der Abgabe der gehörigen Cautelen die kirchliche Dispens erfolgt ist, auch im Gewissen erlaubt sei. Allein es kann Fälle geben, wo trotzdem eine gemischte Ehe sogar ohne schwere Sünde nicht eingegangen werden kann. Auch daß die Gültigkeit einer Dispens, wie der Verfasser S. 429 sagt, von der Wahrheit aller causae finales abhängt, dürfte nicht ganz richtig sein. Vgl. Lehmkuhl I. n. 169. Die S. 30 ausgesprochene Ansicht, es seien die Ehen ungültig, bei deren Eingehung ein Theil die Erziehung der Kinder „im Unglauben, im Juden- oder Heidenthum oder im Muhamedanismus" zugibt, weil diese Bedingung dem bonum prolis also der Substanz der Ehe zuwiderlaufe, (während doch die Bedingung der Erziehung der Kinder in der Häresie die Ehe nicht ungültig macht), hat Lehmkuhl in seiner Moral Bd. 2. n. 689 Anm 1. als unrichtig hingestellt.

Doch es sei genug mit diesen Bemerkungen. Wir schließen mit dem Wunsche, es möge dem Herrn Verfasser Zeit und Lust nicht fehlen, bei einer folgenden Auflage die Theorie des Eherechtes nach ihren Quellen zu bearbeiten. Seine Kenntnisse und seine Erfahrung würden uns zu der Hoffnung berechtigen, ein für Studium und Praxis gleich empfehlenswerthes Buch zu erhalten.

J. Biederlack S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ein Dominikanerbischof aus dem 15. Jahrhundert als Molinist vor Molina. Bekanntlich hat man der Lehre Molinas von der scientia media gleich bei ihrem ersten Auftreten den Vorwurf einer theologischen Neuerung entgegengehalten. Nun war allerdings der Name ebenso gut neu, wie der Ausdruck praedeterminatio physica; was aber die Sache anbelangt, so hegte Molina stets die Ueberzeugung, daß er auf dem Boden der Kirchenväter und der früheren Theologen, insbesondere des hl. Thomas, stehe, und darum wies er jenen Einwurf sofort mit Entschiedenheit zurück. „Quodsi a fidei dogmatibus, a ss. Patrum doctorumque catholicorum intento, aut ab eorumdem indubitatis sententiis vel tantillum in nostra hac via ea omnia conciliandi discreparemus, jure sane suspecta haberi posset. Ceterum quod in labores eorum introeuntes, totque concertationibus et egregiis aliorum dictis et inventis illustrati, dilucidius aliquantulum radicem attigerimus, unde haec omnia consentiant... novissime autem exactius quam unquam antea sub nomine scientiae mediae eandem in hac nostra docuerimus Concordia; nemo sane potest id nobis vitio vertere... si tam quae disputatione praecedente quam quae disput. XXIII. et alibi ex ipsismet Patribus relata sunt, consulas; quae plane non aliud sunt, quam scientiam mediam, si non nostris verbis, re tamen ipsa affirmare" (Concord. q. 14. a. 13. disp. 53. membr. 2. edit. Paris. 1876. pag. 353 seq.).

Wohl hat seither ein mehr denn zweihundertjähriger Bestand der Lehre dem Vorwurf der Neuerung die Spitze abgebrochen; denn was seit so langer Zeit von der kirchlichen Lehrgewalt nicht nur stillschweigend, sondern ausdrücklich als eine zu duldende Lehre anerkannt wurde, das ist gegen die nota temerariae novitatis hinlänglich gefeit. Darum aber hat die Frage, auf welcher Seite bei der großen Streitfrage der geschichtliche Zusammenhang gewahrt, auf welcher er zerrissen wurde, an Bedeutung und Interesse nicht verloren.

Es ist nun schon zu wiederholten Malen nachgewiesen worden, daß sich bei den bedeutendsten Vertretern der ältern Thomistenschule zahlreiche Sätze finden, die in vollem Einklang mit der Lehre des Molina, dagegen in schroffem Gegensatze zur Lehre des Bannez stehen. Noch jüngst hat

P. Schneemann diesen Beweis auf das trefflichste geführt (Controversiarum de div. gratia . . . progressus, pag. 98 seqq.). Bannez und seine Schüler geben dies übrigens dadurch selbst zu, daß sie die betreffenden Lehren der ältern Thomisten als unwahrscheinlich oder falsch zurückweisen. So sagt z. B. Bannez von der Lehre, „quod Deus non determinat neque applicat eorum (hominum) voluntates ad bonum vel malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem" —: „Illa doctrina in isto sensu accepta placet quibusdam theologis peritis, inter quos Capreolus in 2. d. 28. q. 1. ad 12. refert sententiam Gregor. Arim., qui partim consentit huic doctrinae, et Capreolus sequitur Gregorium. Sed infra a nobis in hac quaestione ostendetur clarissime, quam sit falsa ista sententia et parum consentiens veritati catholicae" (In 1. q. 23. a. 3. ad 1. concl. dub. 2. 3. concl. ad 3. „secundus sensus".). Aehnliche Auslassungen finden sich bei den Bannesianern gegen Cajetan, Ferrariensis u. A. Ja von Javellus, den man als einen der größten Theologen und besten Kenner des hl. Thomas anzuerkennen genöthigt war, heißt es in den Scriptores O. Praed.: „Summum fuisse philosophum, imo et theologum, sanctique Thomae doctrinae, dum scholas nostras regeret, addictum, argumentum est, quod alias ex iis expulissent eum superiores. Verum sub posteriores annos . . . impegit in purum Semipelagianismum, nisi quod sensa sua sanctae Romanae Ecclesiae judicio subjecit. Unde tantum abest, ut in schola nostra sectatores habuerit, quin doctrinam eius exhorruerint omnes (scl. Bannesiani), adeo ut nec nominetur in nobis."

Doch diese indirekten Zugeständnisse der Bannesianer sind bekannt. Weniger bekannt dürfte der Umstand sein, daß vor Bannez in der Ordensschule von Salamanka die Ansicht von der praedeterminatio physica verworfen und die später von Molina vertheidigte scientia media der Sache nach als die einzig wahre Lehre des hl. Thomas vertheidigt wurde. Und doch haben wir hierfür ein Zeugniß, welches an Klarheit und Deutlichkeit nicht das Mindeste zu wünschen übrig läßt.

Bis zum Jahre 1486 war die cathedra primaria im Dominikanerkolleg zu Salamanka besetzt von Didacus Deza, von dem in den Scriptores O. P. gesagt wird: „Didacus Deza claro nobilique sanguine apud Hispanos oriundus, sed praeclare gestorum virtutumque laude longe nobilior, Tauri in regni Legionensis civitate clarissima natus est 1445. . . . Didacus adolescens ordinem ingressus in patria, aetate procedente, pietate et eruditione fulgens, varia et continuo majora obivit cum laude munia. Salmanticensis academiae primariam cathedram assecutus sententias magno auditorum concursu interpretatus est." Um das Jahr 1486 wurde Deza Prinzenerzieher am spanischen Hofe, erhielt nacheinander verschiedene Bisthümer, bis er im Jahre 1505 Erzbischof von Sevilla wurde. Im Jahre 1523 wurde er zum Erzbischofe von Toledo und zum Primas von Spanien ernannt, starb aber im gleichen Jahre auf der Reise zu seinem neuen Bischofssitze, ungefähr achtzig Jahre alt.

Während Deza Erzbischof von Sevilla war, gab er seine früher in Salamanka gehaltenen Vorlesungen heraus unter dem Titel: Didaci Deza, archiepiscopi Hispalensis, novarum defensionum doctrinae angelici doctoris, beati Thomae de Aquino, super primo (folgt secundo, tertio, quarto, ohne allgemeinen Titel für das ganze Werk) libro sententiarum quaestiones profundissimae. Am Ende steht: Impressum Hispali arte et ingenio Jacobi Kronberger Alemanni a christ. salut. 1517. sexto Idus Aprilis. Von diesen defensiones wird bei Quetif und Ekhard gesagt, sie seien ein „großartiges Werk." Johannes de Victoria O. P., ein Zeitgenosse Dezas schreibt: „Felici hac nostra aetate R. R. Hisp. episcopus Did. Deza, ex sacro Praedicatorum ordine assumptus, divina nobis gratia datus est, cujus ingenio altissimo summa diligentia ac studio ita difficillima quaeque et veluti in venis silicis abditissima plana apertaque facta sunt, ut . . . mirabili nobis sanctissimi Aquinatis discipulis praesidio fuerit. . . . Neque scripta sancti doctoris legentibus ambiguum jam occurret, aut quid doctor sentiat dubitare fas erit, quando in nostri Hispalensis lucubrationibus cuncta plana et enucleata doctoris dogmata reperiuntur." So sind wir also in der Lage, genau festzustellen, was rund hundert Jahre vor Bannez (der die cathedra primaria von 1580—1604 inne hatte) in Salamanka als unzweifelhafte Lehre des hl. Thomas galt.

Um nun zu sehen, ob diese Lehre mit der spätern des Bannez oder mit der des Molina übereinstimmt, wollen wir zuerst die Sätze dieser beiden Theologen über die scientia libere futurorum hier vorlegen und dann die entsprechenden Stellen aus Deza folgen lassen. Bannez behandelt die Frage: „utrum scientia Dei sit futurorum contingentium" in I. q. 13. a. 13., woselbst er unter anderm folgende Sätze aufstellt: „Tertia concl. Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis." „Quarta concl. Si Deus non cognosceret futura contingentia tamquam praesentia in sua aeternitate, sed solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis. Istam conclusionem, sicut et praecedentem intelligo de omnibus futuris contingentibus, et de illis, quae pendent ex sola libera voluntate." Der Beweis für diese Sätze wird folgendermaßen geführt: „Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsae causae particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa, sed causae particulares futurorum contingentium, quatenus subjiciuntur determinationi divinae scientiae et voluntatis, sunt determinatae et completae et non impeditae ad producendos suos effectus contingentes, ergo Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt in causis determinatis et non impeditis." Dann heißt es weiter im gleichen Artikel: „Sequitur examinandum primum dictum D. Thomae, et est dubium, an res omnes, quae fuerunt et sunt et erunt, sint jam praesentes in aeternitate Dei?" „Prima concl. Res omnes, quae fuerunt, sunt, vel erunt, nunc coexistunt in aeternitate." „Secunda concl. Deus cognoscit futura contingentia, prout

sunt illi praesentia in sua aeternitate. Et intelligo hanc conclusionem, sicut et praecedentem, de praesentia futurorum contingentium secundum esse, quod habent in semetipsis extra suas causas."

Molina dagegen lehrt: „Arbitramur, rationem, ob quam Deus certo cognoscat, quaenam pars contradictionis cujusque earum complexionum contingentium, quae pendent a libero arbitrio creato, sit futura, non esse determinationem voluntatis divinae, qua liberum arbitrium creatum inflectat et determinet ad unam aut alteram partem." „Dicendum est, per ideas divinas, essentiamve divinam cognitam ut objectum primarium, certo repraesentari Deo, qui tum suam essentiam, tum singula, quae in ea ipsa infinite perfectius quam in se ipsis continentur, altissimo ac eminentissimo modo comprehendit, repraesentari, inquam, naturaliter ante omnem actum et determinationem liberam voluntatis divinae, complexiones omnes contingentes, non solum secundum esse possibile, sed etiam secundum esse futurum, non absolute, sed sub conditione, quod Deus statuat hunc vel illum ordinem . . . creare." (Concord. q. 14. a. 13. disp. 50. pag. 302.). „Existimandum non est, res, quae successive fiunt in tempore, existere prius in aeternitate, quam in tempore, ut ex anticipatione aliqua, quam quoad existentiam extra suas causas habeant in aeternitate, cognoscantur certo in aeternitate, dum adhuc futurae sunt in tempore." (ibid. disp. 49. pag. 298.).

Bannez also sagt: Gott erkenne die libere futura in causis secundis ut sunt determinatae ad unum a causa prima. Molina sagt, Gott erkenne die libere futura in seiner Wesenheit, insofern diese Wesenheit ihm alle Wahrheit repräsentire, nicht aber in einer causa determinata sive secunda sive prima, und der Grund, auf den er öfters zurückkommt, ist, weil das libere futurum keine solche causa haben könne. Das ist der Hauptunterschied. Ein zweiter, mehr nebensächlicher Unterschied knüpft sich an die Frage: Utrum libere futura Deo ab omni aeternitate in seipsis extra suas causas coexistant? Bannez bejaht diese Frage, Molina verneint sie.

Lassen wir nun Deza als unparteiischen Richter entscheiden, was die echte Lehre des hl. Thomas sei. In c. 1. d. 38. q. 1. a. 3. stellt er zunächst folgende Conclusionen als Lehre des hl. Thomas auf: „Secunda concl. est, quod contingens, ut futurum est, maxime si sit contingens ad utrumlibet, non potest cognosci per certitudinem et infallibiliter, sed secundum quod est in seipso ac praesens cognoscenti." „Tertia concl. est, quod Deus ab aeterno cognoscit futura contingentia certitudinaliter et determinate, non ut futura sunt, sed in seipsis, secundum quod Deo ab aeterno sunt praesentia."

Diese zwei Conclusionen werden dann von Deza folgendermaßen erläutert (not. 2.): Notandum est, quod ad probandam secundam conclusionem S. Th. utitur tali ratione: effectus cognosci non possunt, nisi vel in seipsis, dum actu existunt, vel in suis causis, dum sunt futuri. Effectus autem futuri in suis causis cognosci non possunt nisi eo modo, quo in illis sunt. Sunt autem effectus

in causis suis potentia aut virtute. Sic autem esse non est aliud, quam in causis esse potentiam aut virtutem ordinatam ad tales effectus. Eo ergo modo effectus dicuntur esse in causis, quo potentia aut virtus causarum ordinatur ad effectus. Itaque si est ordo necessarius et determinatus potentiae aut virtutis causae ad effectum, effectus dicitur esse necessario et determinate in causa. Si autem virtus et potentia causae non habet ordinem determinatum et necessarium ad producendum effectum, sed illa posita potest sequi et non sequi effectus, non dicitur effectus esse in causa determinate et ex necessitate, sed contingenter et incerte ac indeterminate. Cum autem in causis futuri contingentis non sit potentia aut virtus habens ordinem necessarium ad futurum contingens, alias non esset futurum contingens sed necessarium, pro eo quod necessitas et contingentia in effectu provenit ex necessitate et contingentia causae; sequitur, quod futurum contingens in causis suis non habeat esse necessarium nec determinatum et infallibile, ac per hoc, quod in causis suis cognosci non potest certitudinaliter ac determinate et infallibiliter. Et secundum mentem S. Thomae hoc non solum verum est de causis secundis et proximis futuri contingentis, sed etiam de prima, quae Deus est. Militat enim ratio supra inducta respectu primae causae sicut et respectu proximarum, quoniam virtus et potentia Dei non habet necessarium ordinem et determinatum ad esse et productionem futurorum contingentium magis quam ad eorum non esse, sed libere et ad utrumlibet se habet ad ea, quantum est de se. Concluditur ergo secundum praemissam deductionem, quod non solum in causis proximis, sed neque etiam in causa prima, quae est Deus, futura contingentia cognosci possunt certitudinaliter et determinate, cum non sit eorum causa necessaria et determinata, sed libera ad utrumlibet, neque per consequens ipsa sint in Deo necessario, absolute et determinate. Et quod hoc fuerit de mente S. Thomae, patet expresse. . . . (Folgen die Belegstellen.). Dann weist Deza in der Objektion, die er sich machen läßt, die spätere Lehre der Bannesianer noch ausdrücklich zurück. „Si autem quis objiciat, quod, licet virtus et potentia Dei secundum se et absolute non habeat ordinem necessarium ad esse vel non esse futurorum contingentium, tamen considerata dispositione et determinatione scientiae et voluntatis divinae de futuris contingentibus producendis, quae fuit in Deo ab aeterno, videtur, quod ab aeterno fuerit ordo necessarius et determinatus in potentia et virtute Dei ad illorum esse et productionem; ex quo sequitur, quod futura contingentia certitudinaliter et determinate ab aeterno potuerunt cognosci per intellectum divinum in suis causis primis, — ad ista respondemus, quod, sicut voluntas Dei ab aeterno determinavit aliqua futura contingentia producenda fore in esse, ita et determinavit, quod essent producenda contingenter et fallibiliter, et sic aptavit eis causas proximas contingentes et impedibiles ac defectibiles, ex quibus effectus ipsi contingentes possent evenire et non evenire

et produci et non produci. . . . Ex quo sequitur, quod futura contingentia in causa prima, etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis, cognosci non possunt per certitudinem et determinate.

Si autem dicatur, quod ista consequentia est necessaria: Si voluntas Dei determinavit aliquod futurum contingens evenire, illud necessario eveniet, ergo hujusmodi futurum contingens necessitatem habet in determinatione divinae voluntatis et per consequens in ea potest cognosci certitudinaliter, et determinate — respondemus per idem fundamentum. . . . In praemissa conditionali necessitas consequentis, quae ex antecedente infertur, non aliud probat, quam quod futurum contingens necessario eveniet contingenter et fallibiliter. Ex quo apparet, quod necessitas praedictae conditionatae non causat aliam notitiam de futuro contingente, nisi quod necessario eveniet contingenter et a causis contingentibus, ita quod necessitas non solum cadat super actum verbi „eveniet“, sed simul etiam super adverbium, „contingenter“. Hoc autem non est cognoscere certitudinaliter et determinate, quod futurum contingens erit vel non erit in propria existentia; imo est cognoscere, quod poterit evenire vel non evenire, nam hoc denotat adverbium „contingenter“. Unde relinquitur, quod futura contingentia, in quantum hujusmodi, nullo modo cognosci possunt per certitudinem et determinate in causis, inquantum causa sunt et ex ratione causalitatis.“

Das dürfte doch wohl der klarste und entschiedenste Widerspruch gegen die Lehre des Bannez sein, der überhaupt ausgesprochen werden kann, und, wohlgemerkt, er ist ausgesprochen worden von einem entschiedenen Thomisten und im Namen des hl. Thomas.

Wie lautet nun die positive Lehre des Deza?

„Futura contingentia sunt futura considerando [ea] prout sunt in Deo sicut in causa eorum; nam considerando Deum seu divinam essentiam, prout in ea sunt et relucent omnes rerum perfectiones et entitates, secundum quem modum res dicuntur esse in Deo sicut in perfectissimo repraesentativo, futura contingentia non sunt in Deo ut futura, sed ut praesentia. . . . Et quia dicendum non est absolute, quod Deus certam et infallibilem cognitionem non habeat de futuris contingentibus, alias scientia et cognitio Dei esset imperfecta, oportet assignare modum cognitionis divinae de futuris contingentibus, quem S. Th. docet communiter in scriptis suis per hoc scl. secundum quod futura contingentia et universae res sunt Deo praesentes in seipsis ab aeterno.“

Das stimmt offenbar mit der Lehre des Molina, wenn nicht Deza etwa sagen will, die futura contingentia seien Gott von Ewigkeit gegenwärtig extra suas causas und würden deshalb von Gott erkannt; allein davor verwahrt er sich ausdrücklich: „Nonnulli male intelligentes verba S. Th., quibus dicit, quod futura contingentia sicut et universaliter omnes res sunt ab aeterno Deo praesentia, putant,

quod mens S. Th. fuerit ponere res praesentes Deo ab aeterno secundum aliquem modum praesentialitatis, quem in seipsis extra Deum ab aeterno habuissent, quod falsum esse et contra intentionem S. Th. apparet ex subsequentibus locis doctrinae suae (Folgen die Citate) . . . Ex praemissis locis doctrinae S. doctoris es ex aliis, quae longum esset recitare, aperte monstratur, quod non fuerit ejus intentionis ponere res ab aeterno Deo esse praesentes secundum aliquod esse existentiae extra Deum, sed in ipso Deo. — Ad cujus pleniorem intellectum considerandum est, quod aliquid esse praesens dupliciter potest accipi, uno modo, secundum quod praesens dicitur alicui id, quod oculis ejus videtur ac praesentatur . . . et in ista acceptione omnis creatura dicitur esse Deo praesens ab aeterno ea ratione, quod Deus ab aeterno videt in essentia sua universas res non solum quantum ad earum naturas et specificas proprietates, sed etiam quantum ad proprias existentias et quantum ad omnes conditiones individuales, quas habiturae erant secundum aliquod tempus. Alio modo dicitur aliquid esse praesens, secundum quod praesens significat temporis differentiam condivisam praeterito et futuro secundum esse nunc . . Et isto modo accipiendo nomen praesentis, omnes creaturae, etiam futurae contingentes, dicuntur esse Deo praesentes ab aeterno in Dei aeternitate. Pro cujus evidentia sciendum, quod . . . singula attributa divina habent ex quadam appropriatione specialem rationem principii exemplaris respectu perfectionum correspondentium in creaturis . . . Dicimus enim, quod bonitas divina continet et concludit in se omnium creaturarum bonitatem . . . Secundum igitur istum modum loquendi dicendum est, quod omnium rerum duratio concluditur et continetur in duratione divina, quae est aeternitas, tamquam in prima et simplicissima ac perfectissima duratione et omnium durationum causa et exemplari . . . Unde Deus comprehendens ab aeterno sua visione aeternitatem, simul videt et intuetur in ipsa ab aeterno totum temporis decursum, quem in ordine universi habet, et per consequens videt ab aeterno in ipsa aeternitate omnes res temporales sibi invicem succedere in rerum natura, non tunc, sed suis temporibus in ordine universi . . . Ex quo sequitur, quod omne tempus et totum ejus successionis decursum et omnes res temporales sibi invicem succedentes Deus ab aeterno intueatur non ut futura, sed ut praesentia, quoniam intuetur ea in nunc aeternitatis, quod nescit praeteritum aut futurum, sed est semper praesens.“ Also die altissima comprehensio essentiae et attributorum Dei, die auch Molina als Grund der scientia futurorum contingentium angibt.

Diese Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, daß die Lehre Dezas in unleugbarem Gegensatze zu der Lehre des Bannez steht, dagegen der Sache nach mit den Ansichten des Molina durchaus übereinstimmt, obschon freilich Molina die Erklärung Dezas von der Lehre des heil. Thomas in Betreff der coexistentia futurorum für zu ideell hält. Doch das ist eine andere Frage, die mit der scientia media nichts zu thun hat.

Ditton-Hall. Christian Pesch S. J.

Die Scholastik auf dem antiquarischen Büchermarkte. Schon seitdem in den fünfziger Jahren durch die Arbeiten eines Kleutgen, Liberatore und Sanseverino das Studium der Scholastik aus seinem beinahe hundertjährigen Schlafe erwachte, bildet die scholastische Litteratur auf dem antiquarischen Büchermarkte einen von Händlern und Käufern vielumworbenen Artikel. Und so sind denn die Commentare zu Aristoteles, zum Lombarden und zum heil. Thomas, die theologischen und philosophischen Curse und Summen Jahr für Jahr im Preise in einer Weise gestiegen, wie dies wohl in keinem anderen Litteraturzweige der Fall war.

In den ersten Jahrzehnten war es noch vielfach der spanische und portugiesische Kirchenraub älterer und neuerer Zeit, mit welchem zumal die französischen und englischen Antiquare ihre Magazine und Kataloge füllten. Doch nun scheinen diese Quellen so ziemlich versiegt. Die einzige größere Sammlung scholastischer Werke iberischen Ursprungs, welche ein Madrider Haus zum Verkauf brachte, stammte aus einer Privatbibliothek. Doch mit dem Siege der Revolution in Italien erschloß sich eine neue reiche Fundgrube, welche bald, zumal von den französischen, später auch von den deutschen Antiquaren eifrigst ausgebeutet wurde. Die Vorgänge, welche der Bibliothek Vittorio Emanuele eine traurige Berühmtheit einbrachten, veranlaßten für einige Zeit eine flaue Stimmung auf dem italienischen Büchermarkt. Die Regierung zog die Zügel strammer an, die Municipien waren mißtrauisch geworden, und unter den römischen Händlern herrschte eine wahre Panik. Doch seitdem das Verdict der Jury das finstere Gewölk des lange drohenden Prozesses zerstreut hat, ist allmählich die frühere Regsamkeit zurückgekehrt.

Den unter staatlicher Verwaltung stehenden Bibliotheken ist der Verkauf ihrer Doubletten untersagt, nur der Austausch ist gestattet. Größere Freiheit herrscht in den Municipien. Noch jetzt sind, wenigstens im Kirchenstaat, die durch die Revolution aus dem Klosterraub geschaffenen Municipalbibliotheken zahlreich, welche ihre Doubletten noch nicht veräußert haben, und diese sind es vorzüglich, welche den römischen Büchermarkt, den einzigen, welcher in Italien von Bedeutung ist, nähren. Die Zahl dieser Doubletten ist erklärlicherweise verhältnißmäßig sehr bedeutend, da eben in allen Klosterbibliotheken stets ungefähr dieselben Fächer vertreten waren. Freilich waren die Auctoren der scholastischen Philosophie und Theologie, welche eben nur dem rein theoretischen und wissenschaftlichen Studium dienen, in diesen Bibliotheken, falls sie nicht für ein Provinzialstudium des Ordens bestimmt waren, ungleich seltener als die Canonisten, Moraltheologen, Prediger und Asceten, welche für die seelsorgliche Thätigkeit allenthalben unentbehrlich waren; daher die niedrigen Preise dieser letzteren.

Auswärtige Händler dürfen es nicht wagen, unmittelbar aus der Quelle schöpfen, mit der Giunta und dem Sindaco der oft abgelegenen Municipien in Verbindung treten zu wollen. Ihr bloßes Erscheinen würde in den Behörden eine für den Handel höchst fatale Ueberschätzung der Kaufsobjekte wachrufen, und außerdem müßten sie für fremde Nationalität bei der Fixirung des Kaufpreises eine nicht geringe Geldbuße zahlen. Es bleibt also dieses Terrain den römischen Antiquaren vorbehalten.

Seit etwa einem Jahre senden dieselben wieder ihre Agenten auf die Suche. Findet sich irgendwo eine Municipalbehörde willig, ist man über die Kaufsumme einig — so und so viel Scudi (5 Lire) für das Quintal — hat der Ausschuß des Provinzialrathes das erforderliche Placet gesprochen, so werden die Bücher in Säcke gesteckt und nach den römischen Magazinen übertragen. Hier hat der Antiquar aus besonderer Gunst einige seiner besten Kunden von der Ankunft der Sendung in Kenntniß gesetzt; sie finden sich bei der Leerung der Säcke ein und haben so die erste Wahl. Es sind meistens die Mitglieder der einen oder anderen religiösen Genossenschaft, die sich glücklich schätzen müssen, wenn ihnen verstattet wird, auf diese Weise Etwas von ihrem geraubten Eigenthum um theures Geld wiederzuerwerben.

Während die Sendung gesichtet und katalogisirt wird — durch welche Operation der Antiquar erst eigentlich gewahr wird, was er so ziemlich auf gut Glück gekauft hat —, finden sich zahlreiche römische Bibliophile ein, so daß die seltenern und bessern Stücke meistens nicht mehr in dem Kataloge figuriren. Diese Kataloge gehen sodann zuerst an die auswärtigen Antiquare, von welchen manche einen Theil ihrer Bestellungen telegraphisch machen. Ferner werden ihnen nach Maßgabe ihrer Bestellung nicht unbedeutende Procente gewährt. So kommt es dann, daß schon wenige Tage nach Ausgabe des Kataloges kaum ein werthvollerer Artikel zu haben ist, es halte ihn denn ein extravaganter Preis an seinem Posten fest.

In den ersten Jahren nach dem Ausbruche der Revolution, als die Municipien noch möglichst schnell ihre papierenen Aquisitionen zu versilbern suchten und sich mit niedrigeren Preisen begnügten, handelten die römischen Antiquare vielfach nach Außen mit ganzen Sendungen, indem sie ganze Ladungen von Doubletten, wie sie dieselben von den Municipien erhielten, ohne sie auch nur zu sortiren, nach dem Auslande verkauften. Doch diese goldenen Zeiten sind nun schon längst entschwunden. Nun haben, wie gesagt, die außeritalienischen Händler nur noch die Kataloge der römischen und einiger anderer unbedeutenderer italienischer Antiquare, um ihre Kataloge zusammenzustellen. — Sodann haben sich, wenn wir Sachkundigen Glauben schenken dürfen, in Rom selbst die Preise der scholastischen Werke in den letzten zehn Jahren geradezu verdoppelt. Bei dem Uebergang aus den italienischen in die deutschen und französischen Kataloge verdoppeln sich dieselben in der Regel von Neuem, ja verdreifachen und verzehnfachen sich nicht selten. Am höchsten stehen die Preise der deutschen Kataloge, welche freilich, wie schon die französische Sprache anzeigt, in welcher sie abgefaßt sind, mehr für das Ausland als für das Inland berechnet sind. Ihre abnorme Höhe hat leider auch auf die andern Händler einen für die Käufer höchst mißlichen Einfluß ausgeübt. Etwas tiefer stehen die französischen Preise; es folgen die englischen und endlich die italienischen.

Nach dem Gesagten wird man es begreiflich finden, daß manche für die Geschichte der Lehrentwicklung wichtige Auctoren, sich um keinen Preis mehr beschaffen lassen, und für eine Reihe anderer ganz exorbitante Preise gefordert werden, ein Band mit 50 bis 150 Francs bezahlt werden muß. Daß diese Preise sich in dieser Höhe erhalten, ja noch jährlich steigen, zeigt, mit welcher Hartnäckigkeit und welcher Aufopferung der Eifer für

das Studium der Scholastik dies sich ihm entgegenstellende Hinderniß zu bekämpfen weiß. Doch offenbar ist dieser außerordentliche Aufwand, sind diese Bestellungen à tout prix keine wirksame, ja nicht einmal eine vernünftige Kampfesart; gerade sie und sie allein ermöglichen es, auf der Gegenseite die Forderungen bis ins Endlose und Maßlose zu wiederholen und zu steigern. Hier muß eine andere Taktik angewendet werden, nur gute Neudrucke können hier helfen.

Die neueren Ausgaben scholastischer Auctoren. Schon seit mehreren Jahrzehnten beschäftigen sich Verleger, zumal mehrere Pariser, mit der Herstellung neuer Ausgaben der gesuchtesten scholastischen Werke. Sind diese Ausgaben mit der nöthigen Genauigkeit besorgt und daher für den wissenschaftlichen Gebrauch ausreichend, so müssen durch sie die antiquarischen Preise auf ein vernünftigeres Maß herabgesetzt werden, da die alten Exemplare mit überhohem Preise nur mehr einige wenige Bücherliebhaber reizen können, denen es nur um die Schale nicht um den Kern zu thun ist. Doch leider entsprechen einige dieser Neudrucke dieser ersten und allerwesentlichsten Anforderung nicht. Das schlimmste Beispiel dieser Art ist wohl die vierbändige Folioausgabe des Ripalda. Eine zweite Anforderung, welche wir an die Verleger dieser neuen Auflagen stellen müssen, ist, daß bei der Druckbereitung der älteren Auctoren zum Mindesten einige der besten Handschriften zu Rathe gezogen werden. Die Vernachlässigung dieser Anforderung machte die neue Pariser Gesammtausgabe der Werke des heil. Bonaventura zu einem gänzlich verfehlten Unternehmen, indem die Mängel derselben alsobald die Inangriffnahme einer anderen correcteren Ausgabe anregten. Möge der eben begonnene Neudruck der Werke des seligen Albert des Gr. vor einem ähnlichen Verhängniß bewahrt bleiben.

Wie viel in dieser Beziehung bereits geleistet worden ist, zeigt uns das nachstehende Verzeichniß von Neuem zum Abdrucke gebrachter und noch im Buchhandel befindlicher scholastischer Werke.

1. Bei Vivès (13 Rue Delambre, Paris) in Quart:

B. Alberti Magni Opera omnia; unter der Presse.
S. Thomae Aquinatis Opera omnia. 34 vol. (450 Frcs.).
S. Bonaventurae Opera omnia. 15 vol. (400 Frcs.).
Suarez Opera omnia. 30 vol. (800 Frcs., da nur mehr wenige Exemplare übrig sind).
Bellarmini Opera omnia. 12 vol. (150 Frcs.).
Joannis a S. Thoma Cursus philosophicus. 3 vol. (60 Frcs.).
" " " " Cursus theologicus. 9 vol. (180 Frcs.).
Petavii Dogmata theologica. 8 vol. (100 Frcs.).
Ripaldae Opera omnia. 8 vol. (80 Frcs.).
Lugo Opera omnia. 8 vol. (400 Frcs.).
Thomassini Dogmata theologica. 7 vol. (100 Frcs.).
Gonet Clypeus theologiae thomisticae. 6 vol. (80 Frcs.).
Contenson Theologia mentis et cordis. 4 vol. (60 Frcs.).
Thomae ex Charmes Theologia universa. 7 vol. 12°. (21 Frcs.).

2. Bei Palmé, jetzt Société générale de librairie catholique (76 Rue des Saints Pères, Paris.):

Collegii Salmanticensis Cursus theologicus. c. 25 vol. 8° à 10 Frcs.

Ripalda Opera omnia. 4 vol. fol. (100 Frcs. „avec une prime de quarante francs en ouvrages de notre fonds.“)

Billuart Summa S. Thomae Aq. 9 vol. 4° (50 Frcs.).

3. Bei Lethielleux (4 Rue Cassette, Paris):

Lessii Opuscula. 3 vol. 8°. (21 Frcs.).

Molinae Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis. 1. vol. (7½ Frcs.).

Duvallii De suprema Romani Pontificis in ecclesiam potestate. 1 vol. 8°. (6 Frcs.).

Reginaldi Doctrinae D. Thomae Aq. tria principia. 1 vol. 8°. (7½ Frcs.).

S. Thomae Aq. Opuscula. 3 vol. (18 Frcs.).

Thomae ex Charmes Theologia universa. 7 vol. 12°. (24 Frcs.). — Ejusdem compendium 1 vol. (5 Frcs.).

4. Librairie catholique de S. Paul (Bar-le-Duc.):

S. Thomae Aq. Quaestiones disputatae. 4 vol. 8°. (20 Frcs.).

5. Bei Berchet und Tralin (Paris):

Cl. Tiphani Declaratio ac defensio scholasticae doctrinae S. S. Patrum Doctorisque Angelici de Hypostasi et Persona. 1881. 1 vol. 8°.

6. Bei Leguicheux-Gallienne (Le Mans):

Sylv. Mauri Quaestiones Philosophicae. Cenomani 1875. 3 vol. 8°. (12 Frcs.).

7. Bei Desclée (Tournai):

Jac. Platelii Synopsis cursus theologici im Druck befindlich.

8. Bei J. Subirana (Calle Puerta Ferrisa 16, Barcelona):

Lud. de Lossada, Cursus Philosophicus Regalis Collegii Salmanticensis Soc. Jesu. Barcinone 1883. 3 vol. 8°. (18 Frcs.).

Endlich sind wir autorisirt, die erfreuliche Nachricht mitzutheilen, daß die Franziskaner-Patres des Collegiums des heil. Bonaventura in Quaracchi eine neue nach den besten Handschriften gefertigte Ausgabe der so wichtigen theologischen Summe des Alexander de Hales und der theologischen Schriften des Richard von Middleton (Richardus de Mediavilla) in ihren Arbeitsplan aufgenommen haben. Die nöthigen Handschriften sind bereits untersucht und notirt. Die Drucklegung wird nach der Vollendung des Commentars des heil. Bonaventura zum Lombarden alsogleich erfolgen.

Eine Bibliotheca selecta theologiae et philosophiae scholasticae. Selbst nach allem Obigen bleibt noch immer sehr viel zu leisten übrig. Zumal schien es wünschenswerth, die bereits vorliegenden Neudrucke nach einem einheitlichen Plane zu einer allen Anforderungen der philosophischen und theologischen Wissenschaft entsprechenden Sammlung zu ergänzen. (Vgl. Jahrg. 1883. S. 50).

Bei der Feststellung dieses Planes konnten zwei Gesichtspunkte als maßgebend gelten. Entweder wurde nur das unmittelbare Interesse der philosophischen und theologischen Speculation ins Auge gefaßt und dem-

gemäß aus den Auctoren aller Zeiten jene ausgewählt, deren Darlegung oder Begründung einzelner Lehrpunkte noch jetzt mustergültig und unmittelbar verwerthbar ist; oder es wurden die Grenzen weiter gezogen und der Sammlung die Darstellung der historischen Entwicklung dieser beiden Wissenschaften als Hauptziel vorgesteckt. In diesem letzteren Falle mußten die Hauptquellen der Scholastik und die bedeutendsten Vertreter der verschiedenen Schulen und Zeitalter Aufnahme finden. Daß ohne eingehendes Studium der historischen Entwickelung eine den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechende Repristination der Scholastik kaum zu bewerkstelligen sei, dürfte wohl in Deutschland, wo sich mehr als anderswo, Sinn und Liebe zu kritisch-historischer Forschung findet, kaum bestritten werden. Sollte also einmal das Wagniß unternommen werden, so war es äußerst wünschenswerth, daß der zweite, weitere Gesichtspunkt als Norm aufgestellt werde.

Vorzüglich zwei Anlässe verleiteten uns, wenigstens einen Versuch zur Herstellung einer solchen Sammlung zu machen. Bei der andauernden Beschäftigung mit den unedirten Schriften der alten Scholastiker, welche wir in bestmöglicher Weise der geschichtlichen Forschung zu erschließen wünschen, drängte sich uns bei jedem Schritte die Wahrnehmung auf, daß unsere Arbeit der nöthigen Grundlage und Voraussetzung entbehre, falls nicht zu gleicher Zeit die bereits gedruckten Auctoren durch neue Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich gemacht würden. Sodann fanden wir fast gegen unsere Erwartung einen der tüchtigsten Pariser Verleger zur Mitwirkung bereit, obgleich sich bei der gegenwärtigen Befeindung und Unterdrückung der kirchlichen Studienanstalten dem Unternehmen keine sehr glänzenden Aussichten eröffnen. Und so ist denn in Gottes Namen zum Wohle der kirchlichen Wissenschaft der Druck begonnen, der Prospect der Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae versandt und sind die ersten beiden Bände ausgegeben. (S. Liter. Anzeiger unten). Sollte auch die Erfahrung zeigen, daß die Gewohnheiten der Pariser Druckereien und Verlagshandlungen unter den uns allein möglichen Bedingungen trotz allen Fleißes der Correctoren die nöthige Genauigkeit der Drucke nicht erzielen lassen, oder sollten die traurigen Zeitverhältnisse dem Unternehmen die nöthigen Zinse nicht vergönnen und somit demselben ein frühes Ende bereiten, so wird auch in diesem schlimmsten Falle die scholastische Litteratur durch ein paar nützliche Neudrucke bereichert.

Es sei uns noch gestattet, die nähere Fixirung des Planes und die zunächst getroffene Wahl der Neudrucke in aller Kürze darzulegen.

In Anbetracht der concreten Verhältnisse und der gebotenen Rücksichtnahme auf die buchhändlerischen Hoffnungen und Befürchtungen mußte bei der Auswahl der Auctoren außer der Vortrefflichkeit der Lehre und ihrer historischen Bedeutung auch ihre Seltenheit auf dem antiquarischen Büchermarkt als Vorbedingung aufgestellt werden. Galt es nun gemäß diesen Normen eine historische Sammlung herzustellen, so waren vor Allem zwei Classen von Auctoren in Betracht zu ziehen, jene, welche der scholastischen Speculation als Quelle dienten und sodann die scholastischen Schriftsteller selbst.

Als Quellen haben neben dem heil. Augustin ohne Zweifel der Stagirite, sowie die beiden Araber Averroes und Avicenna die größte

Bedeutung; ohne sie ist eine historisch-kritische Zerlegung und Herleitung des Lehrstoffes geradezu unmöglich. Was nun Aristoteles betrifft, so war es wohl ganz besonders wünschenswerth, die nöthigen Hilfsmittel für den so wichtigen Vergleich des griechischen, arabischen und scholastischen Aristotelismus in möglichst weite Kreise zu verbreiten. Für den griechischen ist jetzt durch die von der Berliner Akademie besorgte Sammlung der griechischen Commentare die Hauptsache geleistet. Für das Studium des scholastischen steht uns allerdings eine Unzahl mittelalterlicher und neuerer Erklärer zu Gebote; doch dürfte wohl gerade ihre Zahl und Weitschweifigkeit die Klage erpressen: copia nos inopes fecit. Es schien daher gerathen, aus dieser Büchermasse eine Erklärung der aristotelischen Schriften auszuwählen, welche sich möglichst nahe an den aristotelischen Text anschmiegt und mit voller Treue und bündiger Klarheit den Sinn darbietet, welchen die Scholastiker aus demselben herauslasen. Nichts schien uns für diesen Zweck entsprechender als die bekannte Arbeit von Silvester Maurus. Er bietet uns in knapper und doch durchsichtiger Sprache eine scholastische, vorzüglich nach dem heil. Thomas gearbeitete Paraphrase sämmtlicher aristotelischer Schriften. Wir lesen also in ihm den scholastischen Aristoteles.

Auch für die Kenntniß des arabischen Aristotelismus ist schon Manches vorgearbeitet. Doch zeigt schon allein ein Blick auf die Verzeichnisse der in der Bodleiana und in Leyden verwahrten orientalischen Handschriften ein wie reiches Arbeitsfeld eines mit der scholastischen Speculation und Litteratur vertrauten Orientalisten noch harrt. Wollen wir mit dem Unerläßlichsten beginnen, so ist vor Allem für das Studium von Avicenna und Averroes zu sorgen; denn nächst dem heil. Augustin und dem Philosophus nehmen sie unter den Gewährsmännern der älteren Scholastiker die erste Stelle ein. So zahlreich die Ausgaben des Commentator im 16. Jahrhundert waren, so selten sind dieselben heutzutage; wenigstens die leichter lesbaren. Außer der sehr seltenen Folioausgabe von Venedig (1550) ist uns keine bekannt, welche nicht durch mikroskopische Dimension des Druckes oder Incorrectheit dem Studium große Schwierigkeiten bereitete. Von Avicenna liegt nur eine einzige, seine hauptsächlichsten philosophischen Schriften enthaltende Ausgabe vor (Venedig 1508), welche wir selbst in manchen der größten Bibliotheken vergebens gesucht haben. Auch ihre Lesung erschweren nicht nur die Mängel der Uebertragung aus dem arabischen Urtext, sondern auch die Ungenauigkeiten der dem Venetianer Drucke zu Grunde liegenden Handschrift. Aber glücklicher Weise sind die Handschriften dieser philosophischen Schriften, wenn auch bei Weitem nicht so zahlreich, wie die des Averroes, immerhin noch hinreichend, um eine erhebliche Verbesserung des Textes zu ermöglichen. Die Druckbereitung Avicenna's ist bereits erheblich vorangeschritten.

Was die scholastischen Auctoren selbst angeht, so gedenken wir mit dem Zeitalter des heil. Thomas zu beginnen. In ihm zeigen uns Alexander de Hales, Johann de Rupella, der heil. Bonaventura und Richard de Mediavilla den Entwicklungsgang der Franziskanerschule; der selige Albertus M., Petrus de Tarantasia, der heil. Thomas und Herveus Natalis den der Dominikaner; als Vertreter anderer Richtungen sind für diese Zeit vor Allem

Heinrich von Gent und Aegidius de Colonna zu nennen neben ihnen verdiente allenfalls noch Wilhelm von Auvergne Erwähnung.

Diese Vertretung der Entstehungs- und Blüthezeit der eigentlichen Scholastik läßt freilich den Uebergang aus der Periode der Summisten in die aristotelisch-christliche Speculation nur ungenügend studiren; die ausgehende Zeit ist nur durch Alexander de Hales vertreten. Sollte daher das Unternehmen wirklich einen glücklichen Fortgang nehmen, so müßte die Sammlung noch durch einige weitere Summisten bereichert werden. In Drucken liegen bereits Robertus Pullus († 1146), Petrus von Poitiers († 1205) und Wilhelm von Auxerre († 1230) vor, letzterer freilich nur in zwei Erstlingsdrucken. Die wichtigste und bedeutendste dieser ältern Summen, die des Robert von Melun († 1167), ohne welche die Leistung des Alexander de Hales wohl nicht genau beurtheilt werden kann, ist leider noch ungedruckt. Wohl kaum jünger als Roberts großes Werk ist die in Turin und Bamberg erhaltene Summe des Gandulphus. Aus der Zeit zwischen Robert und Alexander de Hales haben wir noch Summen zunächst von den bisher ganz unbeachteten Galfried von Poitiers und Petrus von Capua, sodann von Stephan Langton, Präpositinus von Cremona, Simon von Tournay, Philipp de Greve, Magister Martinus, von Rolandus von Cremona, dem zweiten Lehrer der Dominikanerschule von St. Jakob in Paris, an dessen Arbeit sich die beiden ältesten uns erhaltenen Commentare zum Lombarden anschließen, die der Dominikaner Richard Fitzacre und Hugo a St. Caro. Doch aus allen diesen Schriften werden wir nur ausführliche Inhaltsangaben und reichliche Proben in den Anecdota mittheilen können; in der Bibliotheca scholastica können vor der Hand nur Heinrich von Gent, Petrus von Tarentasia, Aegidius de Colonna und Herveus Natalis eine Stelle finden. — An die Auctoren des silbernen Zeitalters der alten Scholastik (1300 bis 1350) kann erst bei der Inangriffnahme einer zweiten Serie gedacht werden.

Von dieser Reihenfolge glauben wir jedoch für Johannes Capreolus eine Ausnahme machen zu sollen. Bei der Ausführlichkeit, mit der er die Lehrmeinungen der ihm vorangegangenen Auctoren mittheilt, kann er uns vorerst die ganze kleine Bibliothek vertreten, in welcher wir die Spitzen der alten Scholastik zu vereinigen wünschen.

Um schließlich auch dem zweiten Gesichtspunkt Rechnung zu tragen und auch die classischen Arbeiten zumal der neuern Scholastik zugänglicher zu machen, werden außer den eben genannten, die eigentliche historische Sammlung bildenden Auctoren auch noch einige neuere Aufnahme finden.

Stufenweise Entwicklung war der Bildungsgang alles menschlichen Wissens und Könnens, und pietätsvolle Beachtung und sorgsame Verwerthung der Leistungen der Vergangenheit ist die Signatur der beiden Blütheperioden der christlichen Speculation, wie hochmüthige Mißachtung derselben stets einen traurigen Niedergang bezeichneten. Die nöthigen Hilfsmittel zu diesem unerläßlichen Studium der Vergangenheit in möglichst weite Kreise verbreitet zu sehen, muß daher der sehnlichste Wunsch Aller sein, welchen das Gedeihen der christlichen Wissenschaft am Herzen liegt. Möge es unserem oder einem andern unter günstigern Verhältnissen

begonnenen und von bessern Kräften geförderten Unternehmen gelingen, dieses schöne Ziel zu erreichen.

Rom. Franz Ehrle S. J.

Die Theologie zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Das soeben erschienene 3. Heft des 3. Bandes des Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae[1]) behandelt den Zustand der katholischen Theologie zu Ende des vorigen und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts. Die kirchlichen und politischen Verhältnisse dieser Zeit waren dem Gedeihen und Blühen katholischer Wissenschaft nicht günstig; sie weckten nur das apologetische Talent, förderten aber nicht jenes ruhige, gründliche Schaffen und Wirken, das für den Ausbau und die Erweiterung der verschiedenen Zweige der katholischen Theologie nöthig ist.

Die Zweitheilung der Dogmatik in scholastische und positive ist in obigem Theile des Nomenclator ganz entfallen, da die Scholastik in diesem Zeitraume so zu sagen verschwindet, um entweder der Apologetik oder größtentheils armseligen Compendien Platz zu machen. Die Zahl großer Theologen nimmt gegen früher gewaltig ab; nur zwei werden als Gelehrte ersten Ranges und neun als Gelehrte zweiten Ranges angeführt. Jene zwei sind Faustin Arevalo S. J., ein Spanier, dessen Ausgaben der spanischen Kirchenväter und alten Schriftsteller geradezu mustergültig sind, wenigstens von den maurinischen nicht übertroffen werden, und Hyacinth Sigismund Gerdil, Barnabit, zu Samoëns in Savoyen geboren (20. Juni 1718, † 12. Aug. 1802). Schon Benedikt XIV. erkannte das Talent des letzteren, als derselbe noch junger Ordensmann war; er bediente sich Gerdil's bei der Ausarbeitung seines gelehrten Werkes De beatificatione et canonizatione SS. Der Orden wollte ihn in Hinblick auf seine glänzenden Geistesgaben zum General erwählen, doch vereitelte Gerdil in seiner Bescheidenheit das Bemühen seiner Mitbrüder. Clemens XIV. stellte ihn auf den Leuchter, indem er ihn zum Cardinal erhob; er nannte ihn bei dieser Gelegenheit notus orbi, vix notus urbi; erst Pius VI. veröffentlichte die Wahl. In dem Conclave zu Venedig (1800) wollten viele Cardinäle den hochbetagten Greis noch zum Papste wählen, die Exclusive Oesterreichs jedoch hinderte sie daran. Er war allseitig gebildet und Mitglied beinahe aller europäischen Akademien. Sein Hauptverdienst besteht in der Bekämpfung der Materialisten, so wie in der Vertheidigung der Rechte der Kirche.

Von den neun Gelehrten zweiten Ranges sind vier Italiener: Simon de Magistris, Oratorianer († 1802), Präfect der Congregation zur Revision der liturgischen Bücher für die Orientalen, dessen Gelehrsam-

[1]) Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae theologos exhibens, qui inde a concilio tridentino floruerunt, aetate, natione, disciplinis distinctos t. III. fasc. 3. ab a. 1801—20. Ed H. Hurter S. J. Innsbruck, Wagner 1885. p. 492—734. Vgl. Ztschr. f. kath. Theol. 1883, 576.

keit die vorzügliche Ausgabe der Werke des hl. Dionysius von Alexandrien und die kritische Ausgabe des Propheten Daniel secundum LXX ex tetraplis Origenis bekunden; der Cistercienser Angelus Fumagalli aus Mailand (geb. 28. Apr. 1728, † 12. März 1804), dem Italien das klassische Werk Delle istituzioni diplomatiche verdankt; Alphons Muzzarelli S. J., der in der Verbannung zu Paris den 25. Mai 1813 starb, dessen Sammlung (39) populärer Streitschriften unter dem treffenden Namen Il buon uso della Logica in materia di Religione allbekannt ist; Johann Devoti, geb. zu Rom 11. Juli 1744, welcher, erst 20 Jahre alt, zum Professor des canonischen Rechtes an der Sapienza ernannt wurde, ein gewandter Kanonist, der Begleiter Pius VII. nach Frankreich.

Spanier ist Franz Anton de Lorenzana (geb. 22. Sept. 1722, † 17. Apr. 1804), Erzbischof von Mexico, dann von Toledo, ein würdiger Nachfolger des großen Ximenes; denn seine reichen Einkünfte verwendete er zur Gründung einer Universität, zweier Bibliotheken, zur allseitigen Förderung der Wissenschaft, und zum Unterhalte vieler verbannter Geistlichen aus Frankreich. Die Unterstützung, welche er verschiedenen Cardinälen angedeihen ließ, trug mit zur Ermöglichung des Conclaves von Venedig bei. Er zeichnete sich durch Gelehrsamkeit aus, wie dies seine mustergültigen Ausgaben der toletanischen Väter, des Missale und Breviarium gothicum bezeugen. Augustin Barruel S. J. (geb. 1741, † 5. Okt. 1820), von Geburt Franzose, that sich hervor im Kampfe gegen die ungläubigen Philosophen und alle die Irrthümer, welche die große französische Revolution begleiteten. An Gewandtheit, Talent und allseitiger Bildung wird ihn wohl sein Ordensmitbruder Franz Xavier Feller (geb. zu Brüssel 18. Aug. 1735, † 23. Mai 1802) übertreffen. Staunenswerth war dessen Gedächtniß; die hl. Schrift, die vier Bücher der Nachfolge Christi, Virgil und Horaz und andere Werke soll er wörtlich auswendig gewußt haben. Da er ein feiner Beobachter war und die meisten europäischen Staaten durchwanderte, sammelte er eine Unzahl von kostbaren wissenschaftlichen Notizen aller Art, die nach seinem Tode in zwei Bänden erschienen. Nur von dem Bestreben beseelt, zu nützen, verzichtete er auf jeden irdischen Vortheil aus seinen Werken. Durch sein Journal historique et littéraire war er eine wahre Macht, die selbst Joseph II., dessen kirchliche Neuerungen er scharfer Kritik unterzog, nicht ohne Grund fürchtete. Die 60 Druckbände, die er hinterließ, sind eine äußerst schätzbare Sammlung von Abhandlungen naturwissenschaftlichen, astronomischen, geographischen, kritischen und theologischen Inhaltes. Leider ließ er sich hinreißen, seine Kritik auch an einigen Aeußerungen der Bulle Auctorem fidei zu üben, durch welche die Irrthümer der Synode von Pistoja verworfen werden. Ein anderer Ordensmitbruder Fellers, Joseph Ghesquière von Raemsdonk, ebenfalls Belgier (geb. 11. März 1728, † 2. Okt. 1808), war ein bedeutender Hagiologe. Der Tiroler Jakob Anton Zallinger S. J. (geb. zu Bozen 26. Juli 1735, † 11. Januar 1813) war einer der tüchtigsten Kanonisten seiner Zeit. Pius VI. berief ihn in wichtigen Angelegenheiten nach Rom, und die Nuntiatur zu München bediente sich sehr häufig seines Rathes.

Den Genannten steht eine erkleckliche Schaar anderer Theologen gegenüber, deren Namen zwar früher oft genannt, ja zum Theile gefeiert wurden, deren Schriften aber kein Lob verdienen. Die meisten derselben huldigten dem frivolen Zeitgeiste und josephinischen Grundsätzen; sie finden sich namentlich unter den Kanonisten. Dazu gehören Jos. Anton Petzek († 1804), Fr. Ant. Haubs, Jos. Val. Eybel († 1805), Georg Rechberger († 1808), Phil. Hedderich († 1808); in Italien Johann B. Guadagnini († 1806), Vinc. Palmieri († 1820) und der bekannte Bischof Scipio Ricci († 1810), der zu einer ganzen Legion Schriften Anlaß gab. In der Kirchengeschichte verdienen diesen beigezählt zu werden Joh. Zola († 1806), ein würdiger College Tamburini's, Ferdinand Stöger, Matthias Dannenmayer († 1805), Casp. Royko († 1819) und Anton Michl († 1813).

Doch außer den zuletzt angeführten Theologen und denjenigen ersten und zweiten Ranges begegnen wir in dieser Periode noch manchen anderen, die mit allem Recht Anspruch machen können auf eine ehrenvolle Erwähnung, da sie Tüchtiges und auch für unsere Zeit noch Brauchbares geliefert haben. So unter den Apologeten Ant. Guenée († 1803), dessen Briefe gegen Voltaire als klassisch gepriesen worden sind; Jac. Andr. Emery, General-Superior der Sulpicianer († 1811), der in der Kirchengeschichte Frankreichs eine nicht unbedeutende Rolle spielte und sich Napoleon gegenüber unerschrocken des Papstes annahm; Phil. Ludw. Gérard († 1813), der die Verirrungen seiner Jugend dazu benutzte, Andere eindringlicher und beredter vor Aehnlichem zu bewahren in dem weitverbreiteten Werke Le Comte de Valmont. In Italien zeichneten sich namentlich noch aus Joh. Vincenz Bolgeni († 1811), bekannt besonders durch die literarische Fehde, zu welcher seine Ansicht über die vollkommene Liebe Gottes Anlaß gab, Christ. Muzzani († 1813), Al. Mozzi († 1813), Thad. Nogarola und Joh. B. Gentilini, alle fünf ehemalige Jesuiten, die nach Aufhebung des Ordens sich an verschiedenenen theologischen Controversen lebhaft betheiligten.

Zu den bekannteren Dogmatikern gehören in dieser Periode Ludwig Bailly, († 1808), Mich. Ang. Marcelli, Augustiner († 1804), Dan. Tobenz, reg. Chorh. († 1820), dessen Werke in 15 Bänden beinahe alle Zweige der Theologie umfassen, Marian Dobmayr († 1805) und Engelbert Klüpfel O. S. Aug. († 1811), ein jedenfalls rühriger, gelehrter und zu seiner Zeit einflußreicher Professor an der Freiburger Hochschule, endlich Ludwig Csapodi S. J. aus Ungarn († 1811).

Im Bibelfach wurde in diesem Zeitraume nicht viel Bedeutendes geleistet. Johann Jahn war zwar ein fähiger Kopf, der die Einleitung in die hl. Schrift nicht unbedeutend förderte; aber er huldigte zu freisinnigen Ansichten, so daß er vom Katheder entfernt und mehrere seiner Schriften verboten werden mußten († 1816). Viele bedeutungslose hermeneutische Lehrbücher tauchten auf, um eben so schnell wieder zu verschwinden; von Commentaren hat keiner bleibenden Werth. Joh. Laur. Isenbiehl, Professor der Exegese leugnete die Messianität der bekannten Weissagung Isaias 7, 14, doch fand er viele Gegner unter den katholischen Gelehrten jener Zeit. Unter den verschiedenen Bibelübersetzungen

ist die italienische von Martini, Erzb. von Florenz († 1809), zu erwähnen, welche von Pius VI. empfohlen und in Italien adoptirt wurde.

Auf dem Gebiete der Patrologie verdienen noch Erwähnung außer den drei großen bereits genannten Gelehrten (Arevalo, Lorenzana und de Magistris) der Benedictiner Mich. Ang. Luchi, den Pius VII. zum Cardinal ernannte († 1802), Carl Ludw. Buronzo del Signore, Erzb. von Turin († 1806) und Joh. Bapt. Gallicciolli († 1806), der die Werke Gregor des Großen in 17 Bänden 4° herausgab.

Gegenüber den vielen faden und von josephinischem Geiste durchdrungenen kirchengeschichtlichen Werken wirkte in Deutschland wahrhaft anregend und erquickend die Geschichte der Religion Jesu Christi, welche den edlen Convertiten Friedr. Leop. Graf zu Stolberg († 1819) zum Verfasser hatte. Phil. Aug. Becchetti O. S. Dom., Bischof von Città della Pieve († 1814), setzte die große Kirchengeschichte Orsi's bis zum J. 1608 fort. Der Cardinal Stephan Borgia, ein Freund und Gönner der Wissenschaft, dessen Palast die kostbarsten Sammlungen seltener Gegenstände in sich barg und ein Sammelpunkt der Gelehrtenwelt Roms war, lieferte verschiedene gelehrte Beiträge zur Geschichte und Archäologie, insbesondere Roms und des Papstthums. Von Pius VI. und Pius VII. mit dem vollsten Vertrauen beehrt und mit den höchsten Würden ausgezeichnet, wurde er in den politischen Wirren zweimal aus Rom verbannt. Nachdem er in Begleitung Pius VI. nach Frankreich gekommen war, starb er zu Lyon den 23. November 1804. In Spanien setzten Em. Risco († 1801) und Franz Mendez († 1803), beide Augustiner, die Hispania sacra des berühmten Florez fort. Paulinus v. h. Bartholomaeus O. Carm., von Geburt ein Oesterreicher, lange Zeit Missionär, Generalvicar und apostolischer Visitator in Malabarien, schilderte das christliche Ostindien; er gehört zu den Ersten, welche die Sanscrit-Literatur in Europa bekannt machten, und förderte deren Studium durch verschiedene Schriften († 1806). Ungarn rühmt sich mit Recht besonders zweier Männer in dieser Periode, welche die Geschichte dieses Landes durch gründliche Werke aufgehellt haben: Georg Pray, der Abstammung nach ein Tiroler († 1801), und Stephan Katona († 1811), beide Jesuiten. Um die Geschichte Böhmens machte sich Franz Pubička S. J. verdient († 1807). Ambrosius Eichhorn O. S. Ben. († 1820), angeregt durch den gelehrten Fürstabt von St. Blasien, Gerbert, lieferte einen werthvollen Beitrag zu der von jenem geplanten Germania sacra in seinem Werke episcopatus curiensis. Joh. Fr. Hugues de Dutems berichtigte in manchen Punkten die Gallia christiana und setzte sie theilweise bis zum J. 1774 fort.

Ueber viele Diöcesen, namentlich Italiens und Frankreichs, und über manche berühmte Klöster erschienen in dieser Zeit kirchengeschichtliche Werke. Dazu gehört die Monasteriologia regni Hungariae von Dam. Fuxhoffer O. S. Ben., welche, revidirt und verbessert von Maur. Czinár, 1869 wieder aufgelegt wurde; leider erschienen aber von den versprochenen 5 Büchern nur zwei.

Die christliche Archäologie ist zwar nicht durch so große Namen vertreten, wie in den beiden vorhergehenden Perioden, doch nicht zu unterschätzen sind Dom. Diodati († 1801), Nic. Ignarra († 1808), ein

würdiger Schüler des berühmten Mazochi, und besonders der Mailänder Caj. **Bugati** († 1816), der auch aus den alten Handschriften der ambrosianischen Bibliothek werthvolle Beiträge zur Bibelkritik veröffentlichte.

Die **Literaturgeschichte** wurde gepflegt von Joh. Nat. **Paquot** († 1803), Joh. Nep. **Mederer** S. J. († 1808), Alex. **Horányi**, Piarist († 1809), Raym. D. **Caballero** S. J. († c. 1820) und besonders von dem Spanier Joh. **Andrés** S. J., dessen allgemeine Literaturgeschichte in 8 Quartbänden überall Anerkennung gefunden hat.

Das **kanonische Recht** verzeichnet neben recht tüchtigen Werken auffallend viele von unkirchlichem Geiste, wie wir bereits gesehen haben. Nennenswerthe Canonisten sind Phil. Ant. **Schmidt** S. J. († 1805), Maurus v. **Schenkl** O. S. Ben. († 1816), Andreas **Frey** († 1820), Jos. **Ferrante** († 1803), Joh. **Politi** († 1815) und Graf **Zamboni**.

Die Leistungen in der **Moral** sind beinahe null; sie zeichnen sich durch Verschwommenheit aus; auch die Moral des Franziskaners Herc. **Oberrauch** († 1808), der sonst eine Zierde seines Ordens und ein vortrefflicher Führer der Jugend war, macht hier keinen Unterschied; sie kam wegen Irrthümern auf den Index. In der **Pastoral** machte sich besonders Dom. **Gallowitz** O. S. Ben. († 1809) bemerkbar.

Aus den gegebenen Andeutungen ergibt sich, daß in dieser Periode ebenso wie in der vorigen **Italien** in allen Zweigen der Theologie am Besten vertreten ist. Die Vorwürfe und Insinuationen, welche H. von Döllinger 1863 im gegentheiligen Sinne gegen Italien und indirekt gegen den heiligen Stuhl richtete, sind unbegründet. H. Hurter S. J.

Ebner contra Kelle; ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Unterrichtswesens. Dr. Joh. Kelle, Professor an der Universität Prag, hatte schon im Jahre 1873 eine tendenziöse Schrift gegen die alte Gymnasialpädagogik der Jesuiten erscheinen lassen.[1]) Auf diesen Angriff war einige Jahre später von P. Rup. Ebner S. J., Gymnasiallehrer im Freinberger Collegium bei Linz, ausführlich, vielleicht sogar zu ausführlich, geantwortet worden. P. Ebner hatte gezeigt, daß die Schrift seines Gegners sich nur durch Entstellung von Thatsachen, Verschweigung mißliebiger Texte und ungerechtfertigte Behauptungen hervorthue; seine eigene Arbeit brachte eine Fülle von Nachweisen zu gerechter Würdigung des angesehensten unter den alten Schulsystemen[2]). In einem neuesten Werke über Geschichte des gelehrten Unterrichtes spendet der Berliner Universitätsprofessor Friedrich Paulsen diesem Buche von P. Ebner die Anerkennung, es sei eine „über die Maßen gründliche Widerlegung der Beschuldigungen Kelle's", und er rühmt die „Sachkunde des Verfassers", während ihm Kelle's Arbeit als ein ungerechtfertigter und „überaus heftiger Angriff" gilt.[3]) Durch Ebners Buch wurde aber, wie vorauszusehen war,

---

[1]) Die Jesuiten-Gymnasien in Oesterreich vom Anfang des vorigen Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Prag, Bohemia. 8°.

[2]) Beleuchtung der Schrift des Herrn Dr. Joh. Kelle „Die Jesuitengymnasien 2c." Linz 1875, Ebenhöch. 8°.

[3]) Geschichte des gelehrten Unterrichtes auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Leipzig 1885, Veit. S. 496.

nur eine Gegenäußerung Kelle's hervorgerufen. Er versuchte in einer neuen Schrift Alles, was noch irgend von seinen Aufstellungen zu retten schien, mit Citaten aus den Briefbänden von Jesuitengeneralen und Provinzialen in der Wiener Hofbibliothek zu stützen.[1] Indem er zugleich weit über den eigentlichen Streitgegenstand hinausging, unternahm er es, auf Grund der gedachten Correspondenzen die Welt mit einer Auswahl von angeblich compromittirenden Piècen aus der Haus- und Schulgeschichte der Jesuiten bekannt zu machen. Seine Mittheilungen letzterer Art mochten jedoch selbst viele Freunde von derartiger Lectüre enttäuschen; sie konnten nach der Ankündigung von „1860 Folianten, die dem Professor zu Gebote standen", wirklich Besseres verlangen, d. h. Pikanteres erwarten.

Gleichwohl glaubte P. Ebner auch auf dieses Elaborat erwidern zu sollen. Seine jüngste Schrift[2] ertheilt die Antwort mit einer Lebhaftigkeit, Kraft und Ueberzeugung des Rechtes im Eintreten für eine unbillig geschmähte Sache, daß seine Seite bei jedem Leser, der dieses Kleingefecht der Polemik wirklich bis zum Ende verfolgt, ohne Zweifel das Feld behaupten wird. Wir möchten unserseits aber den Werth der Schrift nicht so sehr in der streitbaren Zurückweisung des Gegners suchen; er scheint eher in den positiven Beiträgen zur Geschichte des Unterrichtswesens der Gesellschaft Jesu zu liegen, die auch hier wieder niedergelegt sind und die eine willkommene Ergänzung neuerer Arbeiten[3] enthalten. Deshalb hätten wir auch der Publication einen anderen Titel gewünscht, als den etwas räthselhaften, welcher ihr vom Verfasser mit polemischer Beziehung auf Kelle's Arsenal von Angriffswaffen gegeben wurde.

Herr Kelle hatte von den ihm mißliebigen Erziehern gesagt, es gehe aus jenen Documenten hervor, daß sie im vorigen Jahrhundert selbst undisciplinirt, in der Moral, wie in der Lehrweise verwahrlost gewesen

---

[1] Die Jesuitengymnasien in Oesterreich. München 1876, Oldenburg; vorher ohne die lateinischen Citate erschienen in der „Histor. Zeitschrift" von Sybel. Band 35, S. 230 ff.

[2] Officielle ungedruckte Briefe von Jesuiten-Generalen und Provinzialen und Mißbrauch derselben. Innsbruck 1883, Rauch, 8°. 430 S.

[3] Pachtler S. J., Die Reform unserer Gymnasien. Paderborn 1883, Bonifaciusdruckerei. — Schneemann S. J., Noch einmal die Reform der Gymnasien. Stimmen aus Maria-Laach 1884, I, 353 ff. — Hattler S. J., Der ehrw. P. Jak. Rem aus der Ges. Jesu. Regensburg 1881, Manz. — Niederegger S. J., Der Studentenbund der Marianischen Sodalitäten, sein Wesen und Wirken an der Schule. Regensburg 1884, Pustet. Die letztere sehr zeitgemäße Schrift wirft helle geschichtliche Streiflichter auf ein Institut, welches als einer der Hebel der katholischen Reformation im 16. und 17. Jahrh. nicht unterschätzt werden darf. — Weber, Geschichte der gelehrten Schulen im Hochstifte Bamberg von 1007—1803, Bamberg, Reindl. 1. Abtheilung 1880, 2. Abtheilung und Beilagen 1882, 782 Seiten; ein gründliches und belehrendes Werk, zum großen Theile der Geschichte der Bamberger Jesuitenschule (1611—1648) und der dortigen Akademie des Ordens (mit der philosophischen und theologischen Facultät 1648 bis 1773) gewidmet.

seien. „Sie haßten die Arbeit." Hiefür bringt er aus den „1860 Folianten" zwei Citate. Nach dem Nachweise P. Ebners, welchem die Bände ebenfalls zu Gebote standen, gehört das erste nicht hieher und war von Kelle schon anderswo zu anderer Verwendung, aber gleichfalls unberechtigt, herangezogen; das zweite Citat bezieht sich auf einige Laienbrüder, verschlägt somit gar nichts. Ebner bringt dementgegen Belege für den Fleiß und die Arbeitsamkeit der Angegriffenen aus der Geschichte des Wiener Collegiums, den Jahresberichten der böhmischen Ordensprovinz von 1766 und der österreichischen Ordensprovinz von 1724, aus der im Jahre 1872 von Peinlich publicirten Geschichte des Grazer Gymnasiums u. s. w., und verweist auf die bibliographischen Werke über österreichische Jesuitenschriftsteller von Stöger und Pelzel. — Die Uebertreibung des Gegners macht dem Verfasser die Sache ebenso leicht betreffs der Anklage von innerer Zwietracht unter den Lehrern und von Complotten gegen die eigenen Oberen; der Orden würde sich in Folge dessen selbst zerstört haben, ruft Kelle, wenn Clemens XIV. ihn nicht aufgehoben hätte! Allein Alles, was er hier anführen kann, sind einzelne gut gemeinte, aber unvorsichtige Aeußerungen von Eiferern aus der Periode der österreichischen Schulreformen im vorigen Jahrhundert; diese Eiferer werden von den Ordensoberen in den Briefen getadelt, und zwar überdieß in so unverfänglichen Formen, daß Herr Kelle die Tadelsprüche erst eigens appretiren muß, um sie seinem Zwecke dienstbarer zu machen.

Ueberhaupt benimmt sich der Ankläger mit einer solchen Willkür, daß er sogar der nöthigsten Vorsicht entbehrt und Handhaben genug zur Widerlegung mit den eigenen Aussagen darbietet. Das Letztere ist z. B. der Fall mit den Behauptungen Kelle's bezüglich der im Orden üblichen repetitio humaniorum (die durch ursprüngliches Ordensstatut vorgesehenen Humanitätsstudien der Scholastiker); diese wurde nicht erst in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Folge des Drängens der österreichischen Regierung eingeführt, wie es aus seiner jetzigen Darstellung zu entnehmen wäre. Seine eigenen Behauptungen sprechen in dieser Beziehung gegen ihn. — Auch werden K's. Insinuationen gegen diese Studien der Unwahrheit geziehen durch die für dieselben erlassenen näheren Instructionen, wie z. B. durch den von E. (S. 52) vollständig aus den Wiener Handschriften mitgetheilten, von K. aber dem Leser vorenthaltenen Ordo humaniorum literarum etc. Das Schema calculorum, aus denselben Handschriften von E. wiedergegeben (S. 113), ist ein anderes Document, dessen bloße Anführung im Gegensatz zu der Kelle'schen Verschweigung und mißbräuchlichen Benutzung ein rechtfertigendes Moment enthält.

Von seltsamen Irrthümern des Prager Schriftstellers, die berichtigt werden, seien die folgenden namhaft gemacht: Daß die sogenannten Pädagogen (von K. fälschlich für Magister gehalten) dem Präfecte Gehorsam schwören mußten und von diesem „sogar körperlich gezüchtigt werden konnten"; daß die „Lektüre von in der Landessprache geschriebenen Büchern dem Magister absolut verboten war"; daß die Jesuiten ihre Bibliotheken vernachlässigten und es den Magistern sogar an „Hilfsmitteln für ihre wissenschaftliche Fortbildung fehlte", als wüßte man nicht in letzterer Hinsicht, woher so manche Staatsbibliothek ihren Hauptfond an Büchern

bezogen hat; aus seiner nächsten Nähe könnte Schreiber dieses die eingedruckten Stempel nicht bloß eines einzigen Collegiums reden lassen.

Auf die Schmähungen Herrn K's. wider die viel gebrauchten alten Grammatiken, insbesondere die griechische von Gretser, hatte sich E. schon in seiner „Beleuchtung" mit einem Uebermaß peinlicher Prüfung eingelassen; seine neue Schrift weist aus, daß der Gegner aus der „unendlichen Menge der größten Fehler" keinen einzigen hat aufrecht halten können.

Dagegen hat Herr K. (um mit seinen künstlich herbeigezogenen Enthüllungen aus dem Wiener Arsenal zu schließen) ein Rundschreiben des P. Generals Oliva an sämmtliche Provinzen des Jesuitenordens erfunden, dem 17. Jahrhundert angehörig, womit er für das 18. Jahrhundert den Beweis stützt, daß die Ordensmitglieder „nicht bloß in Böhmen sondern überall culinarischen Genüssen huldigten". Für Erzieher und Lehrer allerdings eine bedenkliche Gewohnheit. Es ist ein einfacher Brief Oliva's an den böhmischen Provinzial von 1665, kein allgemeines Rundschreiben. Darin geschieht, wie das in jener Briefsammlung so häufig ist, Meldung über die von den Consultoren der Häuser jener Provinz (entsprechend der alljährigen Sitte der Gesellschaft) an den General eingesendeten Berichte. Die Consultoren hatten pflichtmäßig durch die Mittheilung von beginnenden Uebelständen, die sie sahen (oder wohl auch nur zu sehen glaubten) der Einschleppung derselben zu steuern; ihre oft recht subjectiven Angaben sind es, die überhaupt in zahlreichen Stücken obiger Sammlung von Rom her an den Provinzial gelangen, und das römische Echo ihrer Klagen ist selbstverständlich von mehr oder minder starken Weisungen begleitet, daß, wenn die Klagen begründet seien, mit allen Mitteln abgeholfen werden müsse. Eine solche fortgesetzte eigentliche Reformationsarbeit wird, so dürfte man denken, eher Stoff zur Empfehlung eines Institutes darbieten, welches in dieser Weise über sich selber wacht; zumal dann, wenn die Rügen, ihre objective Grundlage einmal vorausgesetzt, durchweg doch nur auf kleinere Fehler menschlicher Gebrechlichkeit hinzielen, wie es von den Wiener Briefbänden gerade die „Enthüllungen" K's. klar an den Tag legen. Im obigen Briefe hat denn auch P. Oliva bloß die überflüssig reichliche Bewirthung von Gästen in einzelnen Ordenshäusern getadelt und zwar wegen der Rückwirkung dieser Sitte auf die betreffenden Häuser; aber selbst dieses Citat glaubte Herr Kelle erst noch etwas alteriren zu dürfen, um es brauchbarer zu machen. Von anderen Citaten, die dem gleichen Beweise dienen sollen, nämlich demjenigen eines Verfalles durch culinarische Genüsse, sind ganz ebenso die einen von nur minutiösem Inhalt, die anderen entstellt oder falsch übersetzt, andere endlich noch dazu zerrissen an mehreren Orten angeführt, wodurch offenbar der Eindruck einer größeren Menge von Belegen hervorgerufen werden sollte, als sie in der That vorhanden sind. Recht oft kann P. Ebner, sei es in Beziehung auf genannte Anklage, sei es bei sonstiger Gelegenheit leichten Herzens eben jene Stellen der Briefe im Wortlaute vorlegen, auf welche sich der Ankläger unter Verschweigung des Wortlautes berufen hatte.

G.

Vorläufige Glossen zu Spitzen's Schrift für Kempis. Erst diese letzten Tage wurde mir die neueste Schrift Spitzens, welche eine Antwort auf meinen zweiten Artikel in dieser Ztsch. (1883, 693 ff.) sein soll, von holländischen Freunden mitgetheilt;[1]) ich kann mithin wegen Schluß der Redaktion nur einen Avant-Propos zu einem künftigen Artikel schreiben.

Es fällt mir nicht ein, Spitzen in jenem Tone zu antworten, den er mir gegenüber anschlägt, obwohl die fabelhaften Verstöße, die er sich nicht bloß in Einzelnem, sondern durchweg zu Schulden kommen ließ, unwillkürlich zu einer geharnischten Epistel herausfordern. Es ist traurig zu sehen, zu welchen Mitteln er greift. Er moquirt sich sogar darüber, daß ich mir den Namen Heinrich Seuse beilege (p. 1: le P. Denifle, ou Heinrich Seuse Denifle, comme il aime à s'appeller), obwohl ich diesen Namen bei meiner Einkleidung erhielt. Er gibt mir in der ganzen Schrift Lobsprüche und ehrende Epitheta nur deshalb, damit der Kontrast zwischen ihnen und den mir maßlos gemachten Vorwürfen um so augenfälliger erscheine. Spitzen ist mehr als persönlich geworden. Mit dieser Eigenschaft paart sich eine andere. Ehe mein zweiter Artikel erschien wurde der erste, gegen Gersen (1882, 692 ff.), fast vollständig, und zwar hauptsächlich die Partie über die Hss. (von P. Becker) ins Holländische übersetzt. Nunmehr ist's auch um diesen ersten Artikel geschehen. Was ich in demselben gesagt, sei, außer manchem Unnützen, ohnehin nahezu ganz bekannt gewesen, und er (Spitzen) selbst habe z. B. über den Cod. de Advocatis die reichhaltigsten Notizen gebracht. Das von mir und der Redaktion der Zsch. angerufene Prinzip der Autopsie der Hss. sei irrig; über das Alter der Hss. könne man sonst entscheiden.

Man sieht, in welches Fahrwasser Spitzen geraten ist. Was ich sage, darf nun einmal nicht wahr und richtig sein oder als solches hingestellt werden.

Er ist nun erstaunt, daß ich ihm imputirt habe, er hätte alle jene bekannten 28 Sätze als förmliche Niederlandismen bezeichnet. Er hat vergessen, daß er p. 84 geschrieben: De Navolging krielt van Germanismen of liever van Neerlandismen, die auf einen Niederländer als Autor hinweisen. Es ist ihm nun aus dem Gedächtniß entschwunden, daß Becker ihn nur interpretirte, wenn er bei mehreren Phrasen ausdrücklich erwähnte, ein Deutscher könne sie nicht gebrauchen und daß er Prof. Funk irre geführt, der sich erst nach meinem Artikel in der bekannten Weise entschuldigte. Spitzen ignoriert nun, was er noch in diesem Jahre gegen Verratti (Les Hollandismes, Utrecht 1884) p. 56 geschrieben; es ist eine Illustration zu seiner Polemik gegen das Princip der Autopsie der Hss.: (La philologie) prouve, à n'en pouvoir douter, que tels et tels paléographes se sont trompés; qu'il ne peut exister de manuscrits de l'imitation antérieurs au 15. siècle; qu'un néerlandais du 15. siècle a composé le livre immortel. Or d'un néerlandais du 15. siècle au grand moine du mont S. Agnès il n'y a qu'un pas. Das alles hat Spitzen vergessen, er will nicht offen bekennen, er habe sich getäuscht.

---

[1]) Spitzen O. A., Nouvelle défense de Thomas à Kempis, spécialement en réponse au R. P. Denifle. Utrecht 1884. Beijers 8°. 169 p.

Noch schlimmer sieht es mit Spitzen's Polemik gegen meine Darstellung der mittelalterlichen Punktation, bez. der des Thomas-Autographes aus. Was ich darüber gesagt habe, brauche ich nicht mehr zu widerholen. Dr. Grube nahm in den Hist. pol. Blättern mein Resultat an, sagte aber, daraus folge nicht, daß Thomas v. Kempis nicht der Autor sei. Ueber Prof. Funk's Darstellung im Görres-Jahrbuch bin ich mir aus dem Grunde noch nicht klar geworden, weil man, so oft man ihm einen Irrthum nachweist, in Gefahr ist, ihn mißverstanden zu haben. Nur die eine Bemerkung möge er mir verzeihen, daß sein Citat aus Guignard beweist, daß er denselben gar nicht zu Gesicht bekommen hat, denn dort steht das Gegentheil von dem, was er behauptet.

Wie stellt sich nun Spitzen zu meiner These? Natürlich ist sie einmal hinsichtlich des Thomas-Autographes irrig; die Punktation desselben sei lediglich grammatikalisch, nicht einmal oratorisch, wie Hirsche (und Becker) wollen. Aber warum denn? Nun kommt das Geständniß p. 15: S'il (Thomas à Kempis) avait ponctué son autographe a fin de le faire réciter ou lire oratoirement, ne serait pas l'auteur de l'Imitation. Trotzdem, daß Spitzen verschweigt, daß er zu dieser These erst durch mich gekommen, freut mich dieses Geständniß: Spitzen wird zur Behauptung, die Punktation des Thomas-Autographes sei grammatikalisch, gezwungen, weil Thomas Verfasser sein muß. Aber wie beweist er gegen mich die Behauptung? Mein System, meint er, sei im Wesen identisch mit jenem Hirsche's! Uebrigens sei meine Ansicht auch hinsichtlich der Punktation überhaupt nicht richtig. Wären die Zeichen wesentlich „des signes musicaux", sagt er p. 21, „on aurait bien sans doute complété le système en y ajoutant un signe particulier à poser sur le point final, où il n'y avait pas interrogation, pour indiquer la modulation de la voix à la fin de la période." Die musikalischen Zeichen würden über die Worte gesetzt, während die in Frage stehenden Zeichen „se plaçaient après les mots au dessus des points."

Ich staune, wie Spitzen es wagen konnte, solche Behauptungen auszusprechen, und zwar den Hss. zum Trotze. Nur seine völlige Unkenntniß in diesen Dingen erklären dieselben. Weder bei den Dominikanern noch bei den Cisterziensern hatte in alter Zeit die Finale bei den Lectionen ein anderes Zeichen als den Punkt. Ja selbst bei den Evangelien und Episteln, bei denen man häufig das Zeichen der Flexa darüber setzte, wo eine solche zu machen war, kommt am Schluße nur der Punkt vor. Um dem widerwärtigen Streite ein Ende zu machen, werde ich den Zusammentritt einer Commission veranlassen, welche unsern Codex in diesem Punkte examinieren wird. Spitzen ist berechtigt, ein honettes unterrichtetes Mitglied hineinzuwählen. Im nächsten Artikel soll das Resultat bekannt werden. Es steht ihm frei, dasselbe in Bezug auf den Codex in Dijon zu thun.

Spitzen sagt weiter, der point-crochet, der Hackenpunkt (so nennt er dem Mittelalter zum Trotze die Flexa) des Thomas-Autographes und der übrigen Hss. sei verschieden von jenem, den Hirsche und ich hätten drucken lassen. Ja wohl, aber aus dem einfachen Grunde, weil weder

ich noch Hirsche die nöthigen Lettern besaßen. — Aber was folgt daraus? Spitzen meint, das Zeichen der Flexa sei nichts als die alte Ziffer 5 „un peu raccourci et rebourbé." Das wagt er auszusprechen angesichts des Thomas-Autographes und dessen durch Rüelens besorgten Facsimile? Ja, er scheut sich nicht hinzuzusetzen, dieses Zeichen habe nicht unter den Neumen figuriert. Nun denn, die Commission wird Spitzen auch darüber aufklären. Ich kann ihn nur versichern, daß, als ich mit seiner Schrift zum Conservator unserer Hss. (zugleich einer, der die alte Punktation studiert hat) gieng, Spitzen's Bemerkungen nur mitleidvolles Lächeln erregt haben. Die Flexa unserer Hs. ist mit jener des Thomas-Autographes so identisch, daß man meint, beide rührten von derselben Hand her.

In dieser Weise ist die ganze Darstellung über die Punktation geschrieben. Nur behaupten, nur wegläugnen, und nichts beweisen!

Aber wie bereits gesagt, wurde er dazu gedrängt. Will Spitzen läugnen, daß die Punktation des Thomas-Autographes identisch mit jener sei, welche anzeigt, wie die Stimme zu modulieren sei, so frage ich, wie es komme, daß beide Punktationen mit raren Ausnahmen (Spitzen selbst vermochte sie nur um 7 zu vermehren), die überall vorkommen, übereinstimmen. Ich forderte die Kempisten auf, „afferantur codices" zum Erweise, daß die Punktation grammatikalisch sei. Spitzen nun citiert p. 21 einige Hss. mit derselben Punktation, aber den Beweis, um den es sich handelte, ist er schuldig geblieben. Pag. 25 ff. 38 ff. führt er alte Sentenzen über die Satztheilung an, die aber mit der in Frage stehenden Punktation nichts zu thun haben. In meinem Artikel wies ich auf eine Imitatio-Hs. (den Cod. Roolf) hin, bei dem die über einzelnen Silben stehenden Striche anzeigen, daß sie im Lektionstone vorgelesen wurde. Wie verhält sich nun Spitzen zu meinem Nachweise? Er hält mir entgegen, daß diese Zeichen erst nachträglich und nicht vom Schreiber der Hs. angebracht worden seien (auch Prof. Funk machte im Görres-Jahrb. S. 241 darauf aufmerksam). Spitzen wirft mir nun vor, ich hätte dies verschwiegen, wohl „a fin de ne pas anéantir la force de l'argument, qu'il (P. Denifle) voulait puiser dans le cod. Roolf" (p. 60). Nun bitte ich aber die Leser S. 725 f. meines Artikels nachzusehen. Dort finden sie, daß ich dreimal sage, die Vorleser (also nicht der Schreiber) der Imitatio hätten jene Accente und Zeichen angebracht. Mit welchem Rechte beschuldigt mich nun Spitzen?

Möge der Autor in Zukunft ein kluges Schweigen über das mir passierte Versehen bezüglich des Kirchheimer-Codex, das ich offen eingestehe,[1]) beobachten, möge er für sich die mir gegebene Warnung „plus sérieux en examinant les documents historiques" zu sein, gegen die er sich

---

[1]) Bereits im April oder Mai sagte ich hier einigen Freunden, unter anderen P. Albert Weiß und P. Franz Ehrle, daß ich mich in Bezug auf die Notiz, die ich Seite 738 Anm. hinsichtlich des Kirchheimer Codex gebracht habe, geirrt, und zwar wegen der massenhaften Notizen, die ich während neun Monaten aus Hss. gesammelt. Ich hätte im nächsten Artikel die Berichtigung gebracht. Es thut mir leid, daß diese Nachricht den Kempisten die Freude verdirbt.

auf jeder Seite seiner Schrift, und gerade dort p. 47 (wo er behauptet, Busch habe die Imitatio seit 1420 im Lateinischen und Holländischen (!) gelesen) verfehlt, zu Herzen nehmen!

In meinem Artikel werde ich auf alle mir gemachten Vorwürfe eingehen; es wird sich zeigen, auf welcher Seite die Schuld derselben liegt. Die Leser sehen aber jetzt schon, mit welchem Gegner ich es zu thun habe. Spitzen hat mit seiner Schrift, die merkwürdiger Weise in Prof. Funk einen Vertheidiger gefunden hat (Lit. Rundsch. n. 22.), der Sache Kempis einen schlechten Dienst erwiesen. Auf der einen Seite muß er zugestehen, daß, wenn die Punktation des Thomas-Autographes nicht grammatikalisch ist, sondern für das Vorlesen bestimmt war, Thomas v. Kempis nicht der Verfasser der Imitatio sein könne. Auf der anderen Seite ist es ihm trotz aller Künste nicht gelungen, meine Darstellung auch nur in einem Punkte zu widerlegen. Er hat zur Genüge dargethan, daß mit der Punktationsfrage den Kempisten eine harte Nuß vorgeworfen ist. Möge man sie aufknacken, aber ich bitte mit reelleren Mitteln, als Spitzen angewendet hat.

Rom, den 24. Dezember 1884.

P. Heinrich Denifle, O. P.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Soll unter den zwei nachstehend erwähnten kirchenhistorischen Werken der Leserkreis näher bestimmt werden, welchem das Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Kardinal Hergenröther am meisten entspricht, so dürfte die bisherige Erfahrung gezeigt haben, daß es nicht so sehr ein Buch zur Einführung der angehenden Theologen in die Kirchengeschichte ist, als ein Werk für Priester und für gebildete Laien, welches ihnen für die gesammten geschichtlichen Fragen reiche und zuverlässige Auskunft bietet. Das „Handbuch" ist in diesen Kreisen rasch heimisch geworden. Zu rechter Stunde erschienen, hat es sich in seinen bisherigen zwei Auflagen ein hohes Verdienst nicht bloß um die Wissenschaft, sondern auch um die Belebung des kirchlichen Bewußtseins erworben. Denn der Herr Verfasser gehört, wie auch dieses Buch wieder bekundet, am allerwenigsten zu denjenigen, welche „den frischen Gottesgarten der Geschichte in ein Herbarium verwandeln", und denen man mit Recht mit einem protestantischen Autor sagen könnte: „Was sollte der Kirche, was der Theologie mit einer solchen Geschichte gedient sein, die außer der Studirstube keine Heimath weder in den Gemüthern der Theologen noch im Herzen des Volkes hat?" (Einleitung der 3. Aufl. S. 11, aus Hagenbach). Nunmehr liegt der erste Band dieser Kirchengeschichte bereits in dritter Auflage vor. Die Noten, welche bisher in den eigens für sie bestimmten dritten Band exilirt waren, stehen jetzt unter dem Text, und der letztere selbst ist so abgetheilt, daß das ganze Werk wieder drei Bände, aber in handlicherer Gestalt als früher bilden wird. Man kann für diese Aenderungen nur dankbar sein; denn früher war es wegen Mangels praktischer Verweisungen schwer, die Noten zu finden. Ebenso dankbar wird man sein für die angestrebte vollständige Revision des Buches. Allerdings glaubt der Verf. in Bezug auf die Ergänzung und Weiterführung des Notenapparates die entschuldigende Bemerkung machen zu

müssen, daß „die Fragen der Gegenwart für ein Mitglied des obersten Senates der katholischen Kirche so viel Zeit in Anspruch nehmen, daß es nur in beschränktem Maße und wie zur Erholung den Fragen der Vergangenheit sich zuzuwenden vermag.“ Man sieht indessen bei den großen Vorzügen des Werkes (sie sind in dieser Zeitschrift 1879, 762 ff. im einzelnen charakterisirt worden) gerne über gewisse unwesentliche Mängel hinweg, z. B. wenn in den Noten für weiteren Aufschluß häufig noch auf ältere Schriften oder Zeitschriftartikel verwiesen wird, die zur Zeit der Vorarbeiten des H. Verf. vielleicht einige Bedeutung besaßen, jetzt aber nur mehr eine todte Rolle spielen und durch andere Citate hätten ersetzt werden dürfen.

— Von den Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam des verdienten Löwener Professors Bernard Jungmann hatte seiner Zeit der nunmehr heimgegangene P. Florian Rieß in dieser Zeitschrift (1881, 350) mit Recht gesagt, daß „Plan wie Ausführung vortrefflich dem Ziele des Verfassers entsprechen“, jenen Akademikern nämlich als Lehrbuch zu dienen, welche (wie das zu Löwen der Fall ist) behufs der Vorbereitung zum theologischen oder kanonistischen Lehrfache tiefer eingeführt werden sollen in die wichtigeren Fragen der Kirchengeschichte, deren allgemeinere Kenntniß sie sich vorgängig in den Seminarien angeeignet haben. Während Cardinal Hergenröther in weiterer Umschau alle Erscheinungen des kirchlichen Lebens und alle hervortretenden Schicksale der Kirche, wenigstens andeutend, in den Kreis seiner Darstellung zieht, hat Canonicus Jungmann vermöge seines Zweckes den Vortheil, bei diesen oder jenen Fragen der Kirchengeschichte mit einer je nach ihrer Bedeutung getroffenen Auswahl ausführlich zu verweilen. Daß er hierbei, um mit P. Rieß zu reden, die historische Textur nicht bei Seite setzt und die zusammenfügenden Bindeglieder nicht übersieht, zeigen auf's Neue die gut gewählten Themata der drei weiteren, bisher in dieser Zeitschrift noch nicht besprochenen Bände. Sie knüpfen mit der Geschichte des Arianismus (Nicänum, Liberius, II. ökumenisches Concil) an den ersten Band an und schließen mit dem Ende des Investiturkampfes 1122. Folgt der Betrachtung des Arianismus im zweiten Bande eine Untersuchung über das alte Bußwesen und den Nectariusfall, so erweitert sich im nämlichen Bande alsbald die Reihe der Dissertationen zu einer Geschichte des Ephesinum mit den vorgängigen Ereignissen und ähnlich zu einer Geschichte des Chalcedonense sowie des Dreikapitelconcils, um ebenda mit einer historisch und theologisch gleich exacten Erörterung der Honoriusfrage zu schließen. Der Bilderstreit, die Entstehung des Kirchenstaates und Pippins Erhebung zum König, Kaiserthum und Kirche im 9. Jahrhundert, die pseudoisidorische nebst anderen gleichzeitigen Streitfragen, und das Schisma des Photius bilden in fünf Dissertationen den Vorwurf des 3. Bandes. Der 4. Band endlich mit den Dissertationen XVIII—XXII ist dem 10. und 11. Jahrhundert vorzüglich gewidmet und behandelt nach einander die trübste Zeit der Papstgeschichte, d. h. die Pontificate des 10. Jahrhunderts, Streitfragen, wie die der Reordinationen, aus dieser Zeit, den „Zustand der Kirche um die Mitte des 11. Jahrhunderts“, Gregor VII., Fortgang und Abschluß des Investiturstreites. — Ein ange-

sehener katholischer Kritiker Frankreichs hat sich im Bulletin critique nach dem Erscheinen des 1. Bandes tadelnd geäußert, die Dissertationen Jungmanns seien zu sehr theologisch und zu wenig kritisch. Ueber solchen Mangel können wir unserseits nicht grade im Allgemeinen klagen, wenn auch hin und wieder schärfere Kritik nach unserer subjectiven Meinung zu anderen Resultaten geführt hätte. Wir denken auch, daß jener Recensent, Abbé Duchesne, die Theologie nicht als ein gewöhnliches Hilfsmittel der Kritik und in gewissen Fällen als orientirenden Leitstern derselben ausgeschlossen sehen will. Zwar hat derselbe in eigenthümlich aufgetragener Weise am nämlichen Orte ein deutsches „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studirende" empfohlen, gegen welches in Deutschland selbst, und wohl aus besserer Kenntniß, gewichtige Beschwerden vom theologischen Standpunkte ebensowohl wie vom historischen erhoben worden waren. Aber wenn er prüfen will, wird er finden, wie weit Jungmann an Richtigkeit und Sicherheit des Urtheils grade dem Autor dieses Lehrbuches fast in allen historisch-theologischen Fragen voransteht, in welchen er sich mit ihm berührt. In Bezug auf das Problem der Trinitätslehre der vornicänischen Väter z. B., das Jungmann „nach Analogie der Thesen von Cardinal Franzelin behandelt" haben soll, haben die neueren Debatten[1]) dem Verf. der Dissertationes nach unserer Ansicht durchaus Recht gegeben, dem französischen Recensenten aber Unrecht, womit freilich der Ton dieser Debatten auf der siegreichen Seite nicht gebilligt sei. Möchten doch die Theologen (und zu diesen gehört Prof. Jungmann nach dem Hauptgewichte seiner bisherigen Thätigkeit) „den Geist der Exactheit und den Respect vor historischer Wahrheit" mit möglichster Kritik walten lassen, möchte aber auch Herr Duchesne bedenken, daß man sich mit Ausdrücken wie „Geschrei der Philister", welche im Bulletin critique in verwandtem, wenn auch nicht auf Jungmann bezüglichen Zusammenhange zu lesen waren, gewaltig vergreifen kann und sich wenigstens der Gefahr aussetzt, im Studentenjargon von jedem deutschen Akademiker noch übertroffen zu werden. — Wir stimmen dem Urtheile der Revue cath. von Löwen bei: Die zahlreichen doctrinellen Fragen, deren Lösung oft zur richtigen Schätzung der Thatsachen unentbehrlich ist, weiß Prof. Jungmann mit Klarheit zu behandeln; das Werk thut sich ebensowohl durch Erudition hervor als durch die schöne Correktheit seines lateinischen Stils.

— Von Evers Lutherwerk (s. 1873, 591 und 1884, 231) ist inzwischen der dritte Band mit Lieferung 5 (die „Vollendung des innern Bruchs mit der Kirche") und Lieferung 6 (die entscheidende Wendung, „Der Würfel ist geworfen") abgeschlossen worden. In der vorletzten Lieferung (5) werden zunächst die lutherischen „Resolutionen" über die Leipziger Disputation vorgeführt; dann wird die Situation, in welcher Luther seine „Khunst" (die Doctrin von der vollständigen Befreiung des glücklichen Besitzers dessen, was Luther „Glaube" nennt, von jeder Verpflichtung zum Halten der göttlichen Gebote) „vom heiligen Geist empfangen haben will" (Der Prophet „auff dem Thorm"), mit Luthers

[1]) Man sehe die gegen Duchesne gerichteten Abhandlungen von Rambouillet und Duchesne's Antworten in Rev. des sciences eccl. 1882, 1883 u. 1884.

eigenen Worten gezeichnet, woran sich eine Darstellung des Schriftengeplänkels in Folge der Leipziger Disputation schließt. Ein neuer größerer Abschnitt führt darauf nach Inhalt und Methode diejenigen Elaborate Luthers vor, durch welche derselbe seine Ideen unter der Jugend, in der öffentlichen Meinung und im Volke auszubreiten suchte. Hervorzuheben sind hier besonders die Ausführungen über den Commentar zum Galaterbrief, in welchem Luther zum erstenmal jene Doctrin von der Freiheit („Revolutionsdogma") biblisch zu beweisen versucht; über das Psalterium, in welchem er sich als den Propheten Gottes schildert, der als „der Arme" von dem Antichrist, zu dessen Bekämpfung er von Gott gesandt ist, verfolgt wird; und über den Sermon „Von guten Werken", in welchem er das was er „Glaube" nennt, die sola fides justificans, dahin definirt, daß es die unzweifelhafte Zuversicht sei (er gebraucht sonst gerne dafür das Wort statuere apud se), daß man Gott mit allem Thun und Treiben, sei es nun, daß man die göttlichen Gebote halte oder übertrete, wohlgefalle, und zwar um dieser Idee selbst, als auch um Christus willen, mit dessen Gerechtigkeit Gott alle Uebertretungen seiner Gebote bei dem Besitzer dieses Spezialglaubens zudeckt und ihm „durch die Finger sieht"; also die Erklärung seines bekannten Ausspruches: Der Glaube macht, „daß unser Dreck nicht stinkt". Die Voraussetzung dieser Doctrin ist eben jene totale Befreiung von jeder Gewissensverpflichtung zum Halten des Gesetzes, die damit motivirt wird, daß Christus das Gesetz erfüllt, und Gott dessen Erfüllung dem Besitzer dieses Spezialglaubens derart geschenkt hat, daß dieser nun nicht nur nichts mehr selbst zu thun braucht, sondern sogar nicht einmal das Bewußtsein einer Gewissenspflicht gegen Gottes Gebot in sich aufkommen lassen darf, um nicht „das Gewissen mit dem Gesetz zu besudeln." Der Schlußabschnitt dieses fünften Heftes stellt das Fiasko von Miltitz dar, das Verhältniß von Erasmus zu Luther, die Fortsetzung des Streites über die Gewalt des Papstes (dessen Resultat der öffentliche Aufruf Luthers zur Ermordung des Papstes und seines Hofes u. s. w. ist (in der „Epitomä"), die römischen Briefe an den kurfürstlichen Hof, sowie Luthers Gegenminen, und die Revolutionsmanifeste. Mit dem letzteren Namen dürfen ohne Zweifel die Pamphlete bezeichnet werden, welche Luther, nachdem er in die revolutionäre Conspiration Huttens, der Humanisten und Ritter zum Umsturz der bisherigen Ordnung eingetreten war, auf Verabredung mit Hutten geschrieben hat. In denselben wird das Programm einer totalen sowohl kirchlichen, als auch socialen und politischen Umwälzung in plumpen Zügen aufgestellt. Es sind die Flugschriften „An den Adel", „Sermon vom neuen Testamente", in welcher die Messe, und „Von der babylonischen Gefangenschaft", in welcher sämmtliche Sacramente umgestoßen und „im Grunde nur eins, das Wort Gottes" hingestellt wird, als dessen (an sich inhaltsleere) „Zeichen" nur die Taufe und das Abendmahl noch geduldet werden, die aber beide ihren Inhalt erst durch den Spezialglauben empfangen, mit dem sie zu gebrauchen sind. — Wir freuen uns, daß Herr Evers so unermüdlich und wacker dem Wittenberger Führer in den oft sehr struppigen oder öden Urwald seiner Schriften folgt, um sie (und zugleich auf das authentischste ihren Verfasser selbst) weiten Leserkreisen von Protestanten hoffentlich ebenso wie von Katholiken bekannt zu machen. Diese

Beiträge zu einer Lutherbiographie, die reichsten, die wir bis jetzt besitzen, werden auch jedem Theologen von Fach sehr erwünscht sein. Die nächste Lieferung wird die spannende Darstellung des Wormser Reichstages nach den neugedruckten Correspondenzen Aleanders enthalten müssen. Mögen sich die Hefte noch lange folgen!

— „Die Schriftsteller und die um die Wissenschaft und Kunst verdienten Mitglieder des Benediktinerordens im heutigen Königreich Bayern vom Jahre 1750 bis zur Gegenwart von August Lindner, Priester des Fürstbisthumes Brixen. Nachträge zum I. und II. Bande. Regensburg 1884. 91 S. gr. 8°." — Diese Nachträge zu dem gleichnamigen 1880, 771 besprochenen Werke sind doppelter Art. Sie erstrecken sich sowohl auf die ältere Literatur und die biographischen Daten der einzelnen Religiosen als auch auf die in den jüngsten vier Jahren erschienenen Schriften. Die letzteren wurden sorgfältig benützt, so daß kein bis zum Drucke jedes einzelnen Bogens erschienenes einschlägiges Werk unberücksichtigt blieb. Im Ganzen bringen die Nachträge Angaben über 265 verschiedene Benedictiner, von denen 37 neu hinzugekommen sind. S. 52 ff. findet sich das Verzeichniß der vom Verfasser bereits herausgegebenen Arbeiten nebst den wichtigeren Elaboraten, welche noch handschriftlich bei ihm ruhen. Die „Nachträge" sind erschienen im Selbstverlage des Stiftes Scheyern und des Stiftes St. Bonifaz zu München und sind von dort für 1 Mark zu beziehen.

— Das Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum (1883, 764) von P. Petrus Dam. Sepp, vormaligem Generaldefinitor des Kapuzinerordens, kommt mit Ende des J. 1884 in seinem dritten (resp. zehnten) Bande zum Abschluß. Der dritte Band umfaßt die Pontifikate Pius VIII., Gregor XVI. und Pius IX. Was bei den früheren Jahren zu beklagen, daß gar manche werthvolle Dokumente durch die Revolutionen am Ende des vorigen Jahrhunderts und die des gegenwärtigen verschleppt und vernichtet wurden, so verhält es sich in dieser Beziehung ungleich besser seit den letzten fünf Dezennien. Der Band ist deßhalb auch an Umfang (c. 800 S.) fast gleich den zwei vorausgehenden zusammen. Besonders inhaltreich wird er durch die für die religiösen Orden von Pius IX. erlassenen weisen Anordnungen, denen erklärende Zusätze und erweiternde authentische Bestimmungen der betreffenden Congregationen beigegeben sind. Die Rechte und Pflichten der Orden bei Ausübung der Seelsorge und Spendung der Sacramente, die Dekrete über die Ablässe, Missionen, Heiligsprechungen u. s. w. finden hier wiederum allseitige praktische Beachtung. Auch wird Jeder gewisse für die ganze Kirche oder große Theile derselben hochbedeutende Schriftstücke, wie die Bulle „Ineffabilis Deus" (8. Dec. 1854), das österreichische Concordat, die von Gregor XVI. und Pius IX. gegen Geheimbünde und moderne Irrthümer erlassenen Rundschreiben mit Befriedigung in einem solchen Werke finden. Die vielfachen zeitgemäßen und für die kirchenrechtliche Stellung der Orden wichtigen Erlasse seit der Zeit der Suppression der religiösen Orden in Italien und andern Ländern bilden einen schlagenden Beweis für die Sorgfalt Rom's um die religiösen Orden. — Gut geordnete Register sind ein Hauptbedürfniß bei derartigen Sammel-

werken. Es begegnen uns hier als besonders zweckdienlich die Specialregister der Erlasse einzelner Congregationen, durch welche die Orientirung um vieles erleichtert ist. So zeigt z. B. ein Blick auf das Register der Decreta Congregationis Rituum, wie weit in den vielen Beatificationsprocessen der ehrwürdigen Diener Gottes aus dem Kapuzinerorden vorgeschritten, und bei welchen Seligen des Ordens bereits ein oder der andere Schritt zur Heiligsprechung gemacht worden. Das umfassende Sachregister verdient allen Ordensvorständen als verläßliche Grundlage der Regierung, den Ordensgeschichtsschreibern aber als authentisches Hilfsmittel bestens empfohlen zu werden. Der Kapuzinerorden hat durch die Vollendung dieses Werkes unter den gegenwärtigen ungünstigen Umständen den andern Orden ein rühmliches und nachahmungswerthes Beispiel gegeben. G.

(Diese Gruppe wird in den nächsten Heften fortgesetzt. Die Red.)

Analecten, besonders aus ausländischen Zeitschriften. In dem erzbischöflichen Archiv von Ravenna wurde in einem Manuscripte von Schriften des heil. Ambrosius vom 5. Jahrhundert (?) ein ungedruckter „Prologus" zu dem Werke des Kirchenvaters De spiritu sancto gefunden. Es ist ein Schreiben Gratians an den Heiligen, worin der Kaiser denselben ersucht, über den heiligen Geist nach der ächten Lehre der Kirche ein Werk abzufassen. Tarlazzi hat den Text mit einem Facsimile des Manuscriptes in der Zeitschrift der R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna, Atti e mem. 3. ser. vol. I. fasc. 6. p. 472 f. veröffentlicht.

— Einen sehr lehrreichen Beschwerdebrief Bossuet's gegen die „Irrthümer und die Begünstigung der Häretiker" in der Bibliothèque seines Zeitgenossen Du Pin hat A. Ingold zum erstenmale in dem Bulletin critique veröffentlicht (1884 nr. 17 pag. 349 ss.). Bossuet klagt dem Adressaten Dr. Gerbois, Vorsteher des Collegs zu Rheims, daß Du Pin in seiner „zu flüchtigen und zu kühnen Arbeit die kirchliche Tradition abschwäche nicht bloß in Bezug auf die Erbsünde, sondern auch hinsichtlich vieler anderer Artikel, und daß er mit den Kirchenvätern in einer so verwegenen Weise umgehe, wie sich die Katholiken das nicht zu erlauben pflegten"; er habe solches in der Schule von Launoy gelernt. Der Brief ist vom 19. März 1692. Die gedruckte Briefsammlung Bossuet's enthält das Unterwerfungsschreiben, welches Du Pin in der Folge verfaßte.

— Gegen Voronof zeigt P. Martinov, daß der dem Bischof Gauderich von Velletri beigelegte Bericht über die Translation des heil. Papstes Clemens Romanus (A. SS. Boll. 9. März) demselben wirklich angehöre und einen Theil seiner dem Papst Johann VIII. gewidmeten Vita Clementis papae bilde. Die darin vorfindlichen Mittheilungen über den Slavenapostel Cyrill haben den letzteren, den Entdecker des Leichnames Clemens I., selbst zur Quelle. Martinov handelt zugleich ausführlich über die anderen auf die Uebertragung des heiligen Leibes unter Hadrian II

bezüglichen Relationen. (In der Revue des quest. hist. 1884, 1. Juillet p. 110 ss.)

— In einer Abhandlung über „Cardinal Mazarin nach den Ergebnissen der neueren Geschichtsforschung" (Le Correspondant livr. du 25. juillet 1884) stellt Chantelauze den mächtigen Minister sowohl nach seinem persönlichen Verhalten als in seiner öffentlichen Thätigkeit in sehr ungünstigem Lichte dar. Es ist eine über das Maß hinausgehende Reaktion gegen die Lobredner, welche der Cardinal jüngst in der französischen Literatur gefunden hat. Die Revue des questions historiques (1884, 1. Octobre, p. 663) tritt in die Mitte zwischen die auseinandergehenden Beurtheilungen. Sie tadelt es mit Recht, daß Chantelauze die Darstellung, welche Retz, der lebhafte Gegner des Cardinals, in seinen Memoiren über Mazarin gibt, einfachhin als zuverlässig annimmt.

— Abbé Duchesne, welcher seit langem mit Studien über den Liber pontificalis beschäftigt ist, veröffentlicht in der Zeitschrift Mélanges d'archéologie et d'histoire eine wichtige Arbeit zur „päpstlichen Historiographie im 8. Jahrhundert." Die Vitae pontificum in der genannten Papstchronik nach den Manuscripten durchgehend, gewinnt er sowohl für die Entstehungsweise derselben als auch für die Geschichte des Gebrauches und der Verbreitung der Papstchronik beachtenswerthe Resultate. Von den Leben Gregor II., Gregor III. und Zacharias', welche noch vor dem Tode dieser Päpste begonnen wurden, hat das erstere etwa 15 Jahre nach Gregor II. bedeutende Veränderungen erfahren, die beiden letzteren sind in mehreren Manuscripten noch unvollendet. Das Leben Stephan II. hat kurz nach seiner ersten Abfassung Einschaltungen erfahren und es lassen die stattgefundenen Veränderungen erkennen, daß die Rücksicht auf die Longobarden in Italien dabei bestimmend gewirkt hat. Seit dem Papste Hadrian I. einschließlich machte sich in der Schule der päpstlichen Biographen ein neuer Charakter bemerklich, wie auch von da an die Mittheilungen bekanntlich ausführlicher werden. Den Bericht über die Schenkung Carls des Großen in der Vita Hadriani hält Duchesne für authentisch seinem ganzen Texte nach; an die Ausführung der Schenkung jedoch, wie sie da überliefert werde, sei in Folge der politischen Veränderungen, welche wenige Monate später eintraten, niemals ernstlich Hand angelegt worden.

— Mit einer früheren Epoche der Papstgeschichte beschäftigt sich eine Abhandlung von Duchesne in der Revue des questions historiques (1884 II 369—440. 1. Octob.) unter dem Titel Vigile et Pélage. Es ist uns keine Darstellung bekannt, welche mit solcher Klarheit in die verworrenen Thatsachen der Geschichte dieser beiden allzu oft schief beurtheilten Päpste eindränge, wie die angeführte. Freilich ist sie, was wenigstens Vigilius betrifft, mehr eine Zusammenfassung des bisher schon Bekannten und bietet an Neuem nur Einiges aus dem Hintergrunde der römischen Stadtgeschichte. Gute kritische Verwerthung des lib. pontificalis, auf dessen erste von Duchesne soeben herausgegebene Lieferung sich der Autor schon bezieht, zeichnet die ganze Arbeit aus. Für Pelagius wird auch dessen vom Verf. entdecktes Refutatorium herangezogen, sowie die

in der britischen Sammlung enthaltenen neuen Briefe des Papstes (s. diese Ztschr. 1884, 450), letztere konnten jedoch, da ihr voller Wortlaut noch nicht erschienen ist, nicht so wie es wünschenswerth gewesen wäre benützt werden, und somit ist die Abhandlung in dieser Hinsicht etwas verfrüht. Nicht das gleiche Lob wie der Darstellung der äußeren Thatsachen können wir dem Referate und dem Urtheile des H. Verfassers über die behandelten theologischen Partien des Dreikapitelstreites zollen; nicht als blieben bei D. die Gegensätze und Schwankungen bei Vigilius und Pelagius (beim letzteren, soweit seine den Kapiteln freundliche Schriften aus der Zeit vor der Erhebung zur päpstlichen Würde in Betracht kommen) unerklärt; aber es hätte bestimmter nachgewiesen werden sollen, daß die Kapitel, speciell soferne sie Theodoret und Ibas betrafen, ohne den geringsten Schaden des Dogmas verurtheilt werden durften. Hier hätte das Schreiben Pelagius II. Jaffé 2. edit. nr. 1056 erhebliche Dienste geleistet zur Feststellung der theologischen Tradition beim heiligen Stuhle seit Pelagius I.

— Gegenüber der Behauptung von Gegnern der mosaischen Erzählungen, welche in dem angeblichen Nichtvorkommen des Namens der Hebräer auf ägyptischen Monumenten einen Beweis wider deren Glaubwürdigkeit finden wollten, beschäftigen sich zwei Artikel von Amelineau in der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain (Juin, Juillet 1884) mit den Nachweisen über das faktische Vorhandensein jenes Namens und den Umständen seines Auftretens. (Die angeführte Zeitschrift ist aus der Vereinigung der beiden früher bestandenen: Controverse und Contemporain, zu einer hervorgegangen.)

— Bei der Verurtheilung und Hinrichtung Ludwig XVI. von Frankreich geschahen, abgesehen von dem Gräuel des Königsmordes an sich, die schreiendsten Uebertretungen jener Rechtsformen, in welche man doch das Verbrechen einzuhüllen suchte. Die Nachweise hierüber bilden den Gegenstand einer interessanten Abhandlung von G. Bord in der Revue de la révolution (1884 u. 2: La vérité sur la condamnation de Louis XVI.). Eine große Zahl der Conventmitglieder, die das Urtheil sprachen, war nicht einmal nach den Gesetzen dieser Versammlung zu einem Spruche berechtigt; die ganze Versammlung vertrat nur 315000 Stimmen von ungefähr siebeneinhalbmillion Wählern; der Anklageact enthielt nach dem eigenen Geständniß von Marat Punkte, die nicht einmal genau determinirt, geschweige denn in irgend einer formell genügenden Weise bewiesen waren. — Die Existenz der genannten Zeitschrift, sowie zahlreiche neue Abhandlungen und Schriften französischer Verfasser zeigen, wie lebhaft man unter der Einwirkung von Zuständen der Gegenwart in dem Nachbarlande die Studien über die Geschichte der blutigsten aller Revolutionen betreibt.

— Ueber die Entstehung der Sprache finden wir eine interessante Studie in den Annales de philosophie chrétienne, 1884, Septembre et Octobre. Im ersten, historischen Artikel verbreitet sich der Verfasser über die bisher betreffs seines Problems geäußerten Ansichten. Der zweite Artikel beschäftigt sich mit der anthropologischen Untersuchung selbst. Wenngleich der Verf. hier von jeder Offenbarung absieht und seinen Gegen-

stand rein philosophisch behandeln will, gelangt er doch zu einem auch für die positive Offenbarung sehr günstigen Resultate. Wir wollen darüber bloß referiren. Bei der Annahme — und eine solche muß dem Philosophen gestattet sein — daß der Mensch in vollkommenem Zustande geschaffen sei, ist die Frage nach dem Ursprunge der Sprache unschwer gelöst. Der Mensch erkennt in diesem Zustande die Natur ziemlich vollkommen, bildet sich von den Einzeldingen Ideen, welche ihrem Wesen genau entsprechen, und steigt von der Erkenntniß der geschaffenen Dinge zu der des Schöpfers hinauf. Das Wort entwickelt sich durch den naturgemäßen Einfluß der Idee auf die sprachlichen Organe, und so ist dasselbe der adäquate Ausdruck für die Idee. Natursprache und Conventionssprache werden sich also in diesem Zustande vollständig decken, oder besser die letztere wird ganz entfallen. Das allmähliche Verlorengehen der ersteren erklärt sich durch das Zusammenwirken physischer und moralischer Ursachen, die das Menschengeschlecht von seiner ursprünglichen geistigen Höhe herabsinken ließen. Nimmt man an, der Mensch sei in dem unvollkommenen Zustande geschaffen, in dem er sich jetzt befindet, so konnte die ursprüngliche Natursprache nur äußerst unvollkommen sein, sehr Vieles konnte nur durch andere äußere Zeichen mitgetheilt werden und die allmähliche Entwickelung der Conventionssprache bis zur Höhe, auf welcher schon die ältesten uns bekannten Sprachen stehen, ist ein Problem, das von den Linguisten als unlösbar bezeichnet wird. Wollte man endlich zum Materialismus hinabsteigen — dieses ist die dritte Annahme des Verfassers — und den Menschen aus dem Thierreiche sich entwickeln lassen, so wird die Entstehung der Sprache zu einem unlösbaren Räthsel; es müßten erst nicht zu erwartende neue Entdeckungen auf dem Gebiete der Sprachforschung gemacht werden; nach dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft fehlt jeglicher Anhaltspunkt zu einem Aufschlusse.

— Das Moralsystem, zu welchem sich Bischof Martin von Paderborn bekannte, blieb nicht immer dasselbe. Während er in den beiden ersten Auflagen seines Lehrbuches der Moral den Probabiliorismus vertheidigte, spricht er sich in der Vorrede zur dritten Auflage für den Aequiprobabilismus des heil. Alphons aus und widmet demselben eine längere Darstellung in einem besonderen Paragraphen. Doch ist diese Aenderung nicht ganz consequent durchgeführt. Denn der Standpunkt, von dem aus M. den eigentlichen Probabilismus beurtheilt und bekämpft, blieb sowohl in der dritten (im J. 1855 erschienenen), als in den folgenden Auflagen der Probabiliorismus. Die Gründe, welche M. hier gegen den Probabilismus vorbringt, sowie die Antworten, welche er auf die Beweise für die Richtigkeit desselben ertheilt, finden sich im Pastoralblatt von Münster in Nr. 7 und 8 des Jahrganges 1884 sehr gründlich und zugleich in sehr würdiger Weise erörtert. Der Verf. dieser Artikel bekennt sich zum einfachen Probabilismus und sieht diesen, wie uns scheint, mit Recht als nicht wesentlich verschieden an vom sog. Aequiprobabilismus des heil. Alphons. Nachdem M. im Jahre 1856 Bischof geworden, nahm er, vor Allem aus Mangel an der erforderlichen Muße, keine wesentlichen Veränderungen mehr an seinem Moralwerke vor.

— Im Anschluß an vorstehende Notiz sei hier auch auf eine Dissertation in fasc. XX. XXI. vol. II. des „Divus Thomas" 1884 hinge-

wiesen. Gemäß dem Zwecke dieser italienischen Zeitschrift, in ein klares Verständniß der Doctrinen des englischen Lehrers einzuführen, wird den Tutioristen gegenüber, welche gegen die Probabilisten auch den heil. Thomas in's Feld führten, dargethan, wie nach dem heil. Lehrer die certitudo probabilitatis durchaus nicht jeden Zweifel an der Wahrheit des Gegentheiles ausschließt und doch praktisch zum Handeln genügt, auch wenn sie sich für die Freiheit und gegen das Gesetz ausspricht. Der Verf. will mit diesen Artikeln das Fundament legen zur Austragung der Controverse zwischen den Probabilisten und den Probabilioristen auf Grund der Lehre des heil. Thomas.

— Die Gewohnheiten in der Liturgie bilden eine theoretisch noch nicht vollkommen gelöste und dabei praktisch recht schwierige Frage. Daß auch auf sie die gewöhnliche Unterscheidung in consuetudines juxta, praeter und contra legem wenigstens in gewissem Umfange Anwendung finde, läßt sich nicht bestreiten. Mit den Gewohnheiten gegen die liturgischen Gesetze beschäftigt sich ein kurzer Artikel in Nr. 9, Jahrgang 1884 des Pastoralblattes von Köln. Der Verf. unterscheidet zwischen gegenliturgischen Gewohnheiten, deren Abstellung das Volk nicht wahrnimmt, und denjenigen, welche mit dem Volke verwachsen sind und an denen es hängt. Die ersteren soll der Priester sofort aufgeben; zur Abstellung der letzteren die Initiative zu ergreifen ist Sache des Bischofes. Mit wie großer Umsicht und Klugheit aber die Diöcesanoberen nach dem Willen der römischen Behörden hiebei verfahren sollen, geht aus mehreren angeführten Erlassen der letzteren hervor, unter denen besonders der an den Erzbischof von Salzburg bemerkenswerth ist. Rücksichtlich der ersten vom Verf. angegebenen Klasse von Gewohnheiten sei noch bemerkt, daß einige Liturgiker (vgl. De Herdt Sacrae Liturgiae praxis tom. I. pag. 10), gestützt auf Entscheidungen der Ritencongregation, in nebensächlichen Dingen Gewohnheiten gegen die liturgischen Vorschriften unter gewissen Bedingungen allgemein zulassen.

— Ueber die betreffs der excommunicatio canonis unter den Theologen bestehende Meinungsverschiedenheit verbreitet sich ein Artikel in Nr. 292 der Revue des sciences ecclésiastiques. Der Verf. wendet sich speziell gegen die Acta S. Sedis vol. XI. Append. XVII. pag. 478 ss. und sucht neuerdings darzuthun, daß diese Exkommunication auch nach der Bulle Pius' IX. Apostolicae Sedis, in welcher sie als die zweite der dem Papste einfach reservirten aufgeführt wird, denselben Umfang hat, wie nach dem älteren Rechte, also nicht nur diejenigen trifft, welche unmittelbar Gewalt gegen Cleriker gebrauchen, sondern auch die, welche moralisch dazu mitwirken, also die Befehlenden, dazu Rathenden oder Aufmunternden u. s. w. Der Reihe nach werden die von den Acta S. Sedis vorgebrachten Gründe widerlegt. Auch das praktische Resultat, daß der Beichtvater die moralische Mitwirkung als nicht unter die Excommunication fallend ansehen könne, will der Verf. (ob mit Recht oder Unrecht, müssen wir hier dahingestellt sein lassen) nicht zugeben.

— In den „Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden" finden sich 1884, S. 441 ff. „Einige Bemerkungen über die Echtheit der Bulle Innocenz VIII. Exposcit vom Jahre

1489". Der Verfasser, Fr. Philibert Panhölzl, Ord. Cist., tritt für die Echtheit dieser Bulle ein, womit der Papst dem Abte Johann IX. von Cisteaux und den Aebten der vier ersten Töchterabteien von Cisteaux: la Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond, wie auch ihren Nachfolgern das Privilegium verlieh, das Subdiaconat und Diaconat zu ertheilen, und zwar jener den Religiosen des ganzen Ordens, diese aber den Mönchen ihrer Klöster worunter im weiteren Sinne auch alle Klöster der betreffenden Linien zu verstehen sind, über die jene Aebte eine außerordentliche Jurisdiction hatten. Uebrigens, sagt der Verfasser, hat das Privilegium heute keine praktische, sondern nur mehr eine historische und besonders dogmatische Bedeutung, bezüglich der Frage nämlich über den Ausspender des Sakramentes der Weihe, „da nach dieser Bulle ein einfacher Priester die Gewalt zur Ertheilung des Diakonates vom heiligen Stuhle erlangen kann."

— In der Madrider Zeitschrift Ciencia cristiana n. 44 (31. Oktober) bringt F. M. de las Rivas den jüngst erschienenen ersten Band der spanischen Uebersetzung von Prälat Hettinger's Apologie unter hohem Lobe des Werkes zur Anzeige. Er rühmt im Besonderen auch die Uebersetzung als eine der Feder ihres begabten Urhebers, F. G. Ayuso, sehr würdige. Während früher Spanien der christlichen Welt die großen Theologen gab, ist jetzt der Hinweis auf die ausländische theologische Literatur und deren Vorsprung vor der spanischen, wie ihn de las Rivas unter anspornenden Worten an das Ende seines Aufsatzes gestellt hat, nur allzusehr gerechtfertigt. Zwar seien verschiedene tüchtige Werke philosophischen Inhaltes, die Spanien in neuerer Zeit geliefert, Anzeichen einer heilsamen Restauration, aber es gelte Anstrengungen, „um Leistungen hervorzubringen, die unserer glorreichen Vergangenheit und der hohen Achtung, in welcher wir in Europa dastanden, gleich kommen". Die spanische Ausgabe genannter Apologie bildet einen Theil der Enciclopedia católica.

— Der „Evolutionstheorie" ist eine durch zwei Hefte der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain (Oct., Nov.) gehende Arbeit von Abbé Ducroſt gewidmet. Derselbe führt folgende Sätze aus: Unter den geschaffenen Wesen besteht vermöge göttlichen Planes eine enge Verkettung. Die Voraussetzung der Transformisten von einer Variation durch erbliche Ueberleitung findet in der Beobachtung der Natur keine Bestätigung. Der Kampf um das Dasein ist im Grunde nicht zerstörender, sondern erhaltender Natur. Er ruht auf dem Gesetze der Harmonie. Wenn sich jemals durch spätere Entdeckungen die bis jetzt unbewiesenen Hypothesen bewahrheiten würden, so wäre dennoch immer für den Menschen eine Ausnahme festzuhalten, weil er durchaus als ein Wesen ganz eigener Ordnung erscheint und weil die Evolutionstheorie hinsichtlich seiner Natur mit der Lehre der heiligen Schrift streitet.

— „Das römische Recht in der Culturgeschichte Europa's" ist der Titel einer längeren Abhandlung in Scienza e fede von Neapel (fasc. 803. 804, Sept. 1884). Eine mit philosophischer und historischer Feder gezeichnete Skizze von weitestem Rahmen. Das Ergebniß betreffs des Einflusses des römischen Rechtes fällt sehr zu Gunsten des letzteren

aus. Ueberall da, so zeigt die Abhandlung, wo man es in den von der Kirche gereinigten und geadelten Formen und ohne seine specifisch heidnischen Elemente zur Anwendung kommen ließ, bewährte es die Nützlichkeit, welche das Papstthum bei aller Achtung vor den einzelnen Volksrechten immer in ihm mit Vorliebe zu finden pflegte; es prägte höchst geeignet die Gemeinsamkeit der christlichen Völker aus und brach die Willkür, die zur Barbarei zurückzog. „Die Gesellschaft schuldet unendlich viel der Kirche, welche dieses (wegen seiner Technik und Methode bewunderswerthe) Recht seiner rohen Bestandtheile entkleidet und es in den Brudergeist des Evangeliums eingetaucht hat" (p. 449). Verfasser ist der Graf Xaver de Cillis, Prof. an der Universität Neapel, dessen Ausführungen nur hie und da in der Zeitschrift verkürzt werden. (Separat vollständig erschienen.)

— In der nämlichen italienischen Zeitschrift dienen schon seit längerer Zeit einer allseitigen Beleuchtung der weltlichen Herrschaft des Papstes die Artikel A che serve il dominio temporale del papa come fatto e come dottrina. Im neuen Italien werden von den Gegnern des Papstes jene historischen Einwürfe wider den Kirchenstaat populär gemacht, welche sich aus den mit der Zeit hervorgetretenen Mißverhältnissen zwischen dem Volk und dem geistlichen Fürsten ergeben sollen. Darum beginnt die Artikelserie im oben bezeichneten Doppelhefte diese „Schatten, welche die weltliche Herrschaft begleitet haben", zu betrachten. Die Arbeit dürfte mehr wegen der richtigen und gut begründeten Urtheile in ihren principiellen Partieen als wegen Reichhaltigkeit der angeführten Thatsachen bemerkenswerth sein.

— Der Historiker Graf Henri de l'Epinois, ein genauer Kenner der Beziehungen Frankreichs zum heiligen Stuhle besonders im 16. Jahrhundert, hat an die „Akademie der katholischen Religion" zu Rom aus Anlaß seiner Aufnahme in dieselbe eine ausführliche Abhandlung eingesendet mit dem Titel: Le saint-siège et la ligue. Dieselbe ist in zwei Artikeln der Ztsch. Contemp. et Contr. abgedruckt (Sept., Oct.). „Wenn unter Heinrich III., sowie unter Heinrich IV.", sagt l'Epinois, „der Papst sich mit den Anhängern der Ligue in dem Grade verbunden hätte, wie diese es wünschten, so hätten die Häupter der Ligue in ihrer Uebermacht die Provinzen Frankreichs zu den Füßen Spaniens unter sich getheilt; es wäre um das monarchische Frankreich geschehen gewesen. Hätte der Papst nach dem Tode Heinrich III. die katholische Partei preisgegeben, wie die königliche es begehrte, so würde der König, nach seinem Triumphe wahrscheinlich wenig besorgt um Erfüllung der Zusage seiner Conversion, durch die Gewalt der Thatsachen den Protestantismus auf den Thron gebracht haben; es wäre um das katholische Frankreich geschehen gewesen. Die Politik des heiligen Stuhles, die ich eine wahrhaft weise zu nennen berechtigt bin, war also: Lob für die Anhänger der Ligue wegen ihrer Treue gegen die Kirche, aber Tadel wegen ihrer Erhebung gegen Heinrich III.; Unterstützung ihres Widerstandes gegen den protestantischen König; Anwendung von Mahnworten und von Waffengewalt, daß die königlich gesinnten Katholiken entweder den Monarch aufgäben oder ihn bestimmten, zum Bekenntnisse der Kirche zurückzutreten" (p. 197 s.).

— Das Original der von Ludwig dem Heiligen ausgefertigten Stiftungsurkunde der Sorbonne galt bisher als verloren; ebenso war eine

ganze Anzahl der auf die älteste Geschichte der Pariser Universität bezüglichen Dokumente entweder unbekannt geblieben oder nur in schlechten Drucken vorhanden. Ein Deutscher, und sogar ein Mitglied eines der Mönchsorden, welche von der modernen Wissenschaft vornehmen Tones als beschränkt und unthätig gescholten zu werden pflegen, mußte kommen, um in Paris selbst im Nationalarchiv diese Schätze zu heben. P. H. Denifle O. Praed., der gegenwärtige Subarchivar des heiligen Stuhles, welcher bei den Vorarbeiten für seine Geschichte der mittelalterlichen Universitäten eine größere Zahl der betreffenden Originale fand, hat 15 derselben in der Zeitschrift der Société de l'histoire de Paris (tom. X., auch Separatabdruck) mit begleitendem Commentar veröffentlicht. Das obengenannte Original Ludwig des Heiligen an Robert von Sorbonne hat er wegen seiner Wichtigkeit in photographischer Darstellung beigegeben. Der bisherige Streit über das Ausstellungsjahr dieser nur ihrem Texte nach bekannten Urkunde ist nunmehr entschieden; sie datirt von 1257 und zwar vom Februar. Der älteste auffindbare Act für die Pariser Universität ist das Privileg des Königs Philipp August vom J. 1200, und diesen gibt P. Denifle ebenso zum erstenmal in der vollständigen und richtigen Form nach dem Original. Die übrigen Bestandtheile der Publication bieten an ganz neuen Mittheilungen u. A. drei Bullen Innocenz IV. zu Gunsten der Mendicanten in deren Beschwerden gegen die Universität; diese Bullen waren auch im vatikanischen Archiv nicht erhalten; sie sind vom 1. Juli, 21. Juli und 26. August 1253.

In dem Aufsatz: Die jungfräuliche Ehe Kaiser Heinrich's II. mit Kunigunde" im 4. Heft des Jahrganges 1884 dieser Zeitschrift ist auf Seite 828 eine Abhandlung vom H. Prof. H. Weber: Die sogenannten Gebetbücher des heil. Heinrich und der heil. Cunigundis in der öffentlichen Bibliothek zu Bamberg", Bamberg 1872, in einer Weise citirt, daß Jemand, welcher diese Schrift nicht kennt, die Ansicht gewinnen kann, daß dieselbe auf Grund der in diesen Gebetbüchern enthaltenen Litanei Einwendungen gegen die Virginität des heil. Kaiserpaares erhebe. Um solches unliebsame Mißverständniß zu beseitigen, glaubt die Redaktion bemerken zu sollen, daß die citirte Schrift sich vielmehr die Aufgabe gestellt hat, die von anderen Seiten auf Grund dieser Litanei gegen die Virginität der beiden Heiligen erhobenen Einwürfe zurückzuweisen, und durch genaue Analyse dieser Litanei und Vergleichung mit anderen ähnlichen den Nachweis zu liefern, daß dieselbe nur den Charakter eines allgemeinen Gebetformulares, ohne spezielle Beziehung auf die Familienverhältnisse des heil. jungfräulichen Kaiserpaares habe. Die Schrift hätte passenderweise bei dem folgenden, die Widerlegung jener Einwendungen bietenden Absatze citirt werden können. Die Red.

Abhandlungen.

Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem heil. Thomas von Aquin.

Von Jul. Müllendorff S. J.

II. Artikel.[1])



4. Nachdem wir die Bedeutung erkannt haben, welche Thomas der habituellen Relation constant beilegt, müssen wir untersuchen, ob er auch die virtuelle Relation immer in einem und demselben Sinne versteht und ob dieser überall mit der bisher gegebenen Erklärung übereinstimmt.

Da die virtuelle Relation nach Thomas nicht nur, wie die habituelle, ein Erforderniß zur Erfüllung des Gebotes der Beziehung der Werke auf Gott, sondern auch Gegenstand dieses Gebotes ist [2]), so hängt das Verständniß seiner Lehre unmittelbar davon ab, daß wir den Sinn richtig erfassen, den er der virtuellen Relation oder Intention beilegt. Den Kernpunkt unserer

---

[1]) Erster Artikel S. 1. ff.
[2]) „Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ad quam omnes tenentur" (oben Seite 218). — „Virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis." (oben Seite 216).

Frage behandeln wir also, indem wir untersuchen, ob vollgültige Beweise für die bisher gegebene Erklärung vorliegen, gemäß welcher der heil. Thomas bei diesem Ausdrucke vom Einflusse des vorhergegangenen Aktes der Liebe absieht.

Zuerst ein indirectes Argument für diese Erklärung. Die mindeste Rücksicht gegen den heil. Lehrer gebietet, daß wir seine Unterscheidung der habituellen, virtuellen und aktuellen Relation als eine adäquate auffassen, so lange nicht klare Gründe uns etwa nöthigen, das Gegentheil anzunehmen. Ist sie eine solche, so fängt der Bereich der virtuellen Relation dort an, wo irgend etwas, als zur Relation gehörig, bezeichnet wird, was in dem Begriffe der habituellen nicht enthalten ist. Würde Thomas die letztere in dem Sinne verstehen, wie Scotus, die neuern Scholastiker und die neuesten Theologen, die den Gegenstand derselben bezeichnen als einen mit Ueberlegung gesetzten Akt, der zwar gut und auf Gott beziehbar ist, aber unabhängig von jeder Einwirkung des früher erweckten Aktes zu Stande kommt, dann müßte auch seine virtuelle Relation, wie die dieser Theologen, einen viel engeren Umkreis haben und würde erst dort beginnen, wo der Gegenstand der Relation nicht nur sittlich gut ist, sondern auch kraft jener Einwirkung hervorgebracht wird. Bei ihm zieht sich aber die habituelle Relation, wie wir nachgewiesen haben, in den Bereich einer Allgemeinheit zurück, die ihr nicht erlaubt, die virtuelle so weit zu verdrängen. Sie bezeichnet nur den Zustand, der ein moralisches Fortdauern des frühern Aktes der Relation bekundet und auch dann besteht, wenn kein Werk verrichtet oder eine läßliche Sünde begangen wird.[1]) Wird also außer diesem Zustande auch ein nicht sündhaftes Werk in's Auge gefaßt, auf welches sich die Relation erstreckt, so sind wir bereits nicht mehr im Bereiche der bloß habituellen, sondern in dem der virtuellen Relation, die sich mit der habituellen gleichsam verschmilzt. Denn wegen der Allgemeinheit ihres Begriffes dehnt sich diese

---

[1]) In der übernatürlichen Ordnung ist dieses Fortdauern allerdings auch ein physisch-reelles wegen des der Seele eingegossenen Habitus, und dieser ist als übernatürliche Fähigkeit auch der Grund, weshalb jeder folgende gute Akt mit übernatürlicher Kraft ausgeführt wird. Dies rührt aber nicht von dem frühern Akte als solchem her. Deshalb haben wir vorgezogen, den Satz so auszudrücken, wie er auch in der natürlichen Ordnung wahr ist.

zwar auch in einem gewissen Sinne über dieses Gebiet aus, kann aber nicht verhindern, daß die virtuelle Relation auf Grund des ihr eigenen Elementes ihren Bereich mit größerem Rechte als sie, überall ausdehne, wo dieses im Begriffe der habituellen nicht enthaltene Element sich befindet. Dieses Unterscheidungs-Element ist nun aber jedes nicht sündhafte Werk, mag es durch den Einfluß des frühern Aktes der Liebe hervorgebracht werden, oder nicht. Folglich muß die Ausdehnung der virtuellen Relation nach dem heil. Thomas auf alle guten Werke ohne Beachtung eines etwa bestehenden derartigen Einflusses aufgefaßt werden. Fügen wir hinzu, daß dem scharfen Geiste des englischen Lehrers die Berücksichtigung eines solchen, bestehenden oder nicht bestehenden Einflusses nicht schlechthin entgangen sein konnte, namentlich nachdem andere Theologen ihn schon ausdrücklich erwähnt und beachtet hatten, so kommen wir von vorneherein zu dem Schlusse, daß Thomas mit Absicht diesen Einfluß unberücksichtigt gelassen hat, wo es sich um die Begriffsbestimmung der virtuellen Relation handelte.

Es frägt sich nun, ob der Schluß dieser indirecten Beweisführung durch die Betrachtung aller Stellen, an welchen Thomas die virtuelle Relation erklärt, bestätigt wird, oder nicht. Eine einleitende Frage über den Sachverhalt in sich selbst müssen wir jedoch dieser Untersuchung vorausschicken. Gibt es faktisch in den Gerechten, die den Akt der Liebe erweckt haben, gute Werke, welche unabhängig von dem Einflusse dieses Aktes zu Stande kommen, oder unterliegen vielmehr alle diesem Einflusse? Wir fragen nicht, ob der Gerechte unabhängig von diesem Einflusse die Kraft zu einem sittlich guten Werke habe? Wenn der Ungläubige und Sünder sie hat, wie der heil. Thomas an mehreren Stellen beweist,[1]) um wieviel mehr der Gerechte.[2]) Wir fragen, ob er faktisch ein gutes Werk verrichtet, das diesem Einflusse nicht unterliegt. Einige Theologen, welche den h. Thomas nach unserer Ansicht nicht richtig erklären, haben diese Frage unbedenklich bejaht. Es gibt, sagen sie, gute Werke des Gerechten, die sich

---

[1]) 2. 2. q. 10. a. 4; in 2. dist. 41. q. 1. a. 2.; de malo q. 2. a. 5. ad 7. et al.

[2]) Es wird hier auch nicht die Frage gestellt, ob die Gerechten ein gutes Werk unabhängig von der ihnen eingegossenen Gnade und Liebe verrichten können, sondern ob sie es unabhängig von dem früher erweckten Akte der Liebe verrichten.

dem Einflusse des Aktes der Liebe oder der Relation entziehen. Sonst hätte auch die streng virtuelle Relation, die sie als Erforderniß des Verdienstes vertheidigten, keine praktische Bedeutung gehabt. Allein die Beweise, die sie für ihre Behauptung vorbringen, konnten uns, offen gestanden, eben so wenig überzeugen, als diejenigen, die uns für die gegentheilige Annahme bekannt sind. Cardinal Gotti gründet seine ganze Beweisführung auf den Vergleich mit einem Reisenden, bei welchem nicht alle Handlungen aus dem Entschlusse, die Reise zu machen, hervorgehen. Wenn der Reisende z. B. im Wagen sitzend in einem Buche liest, um sich die Zeit zu vertreiben, so ist diese Handlung von dem Entschlusse, zu reisen, ganz unabhängig.[1] So, sagt Gotti, gibt es auch in dem Leben des Gerechten gute Handlungen (actus virtuosi), die aus dem Entschlusse, Alles auf Gott zu beziehen, nicht hervorgehen. — Das Leben ist allerdings eine Reise in die Ewigkeit, jedoch mit dem Unterschiede von einer irdischen Reise, daß auf jener jeder gute Gebrauch der Kräfte ein Reisen ist, weil alles gute Handeln dem Ziele näher bringt; auf der irdischen Reise aber nicht. Auf dieser kann und darf ich noch manche Kräfte zu anderen Zwecken, als zum Weiterkommen, gut benutzen, auf der Reise nach dem ewigen Ziele aber nicht, die Liebe wäre damit nicht einverstanden. Gleichwie daher die Zwecke aller guten Handlungen nach Thomas (oben S. 19) dem höchsten Zwecke der Liebe von selbst untergeordnet sind, so kann es auch sein, daß jener physische Zusammenhang der guten Werke mit dem Akte der

[1] Gotti führt zwar nicht das Lesen als Beispiel an, sondern das Essen und Trinken. Die Wahl dieses Beispiels ist aber verfehlt. Er scheint vorauszusetzen, daß jede Handlung, die voraussichtlich auch geschähe, wenn die Reise nicht gemacht würde, dem Motive der Reise keineswegs entspringe, weil der Reisende esse, um zu leben, nicht um zu reisen. Aber warum nicht auch, um zu reisen? Wozu will man denn leben, als um im Leben das zu thun, was man vorhat? Wenn der Reisende keinen andern Grund hätte, um zu essen, so würde er es jetzt thun, um an das Ziel seiner Reise zu gelangen. Daß die Handlung aus andern Gründen auch geschähe, ist kein Beweis, daß sie jetzt nicht auch aus diesem geschehe. Der Vergleich kann daher besser gegen, als für Gotti's These verwendet werden, nämlich so: Gleichwie der Reisende jetzt auch aus dem Grunde allein essen würde, um an das Ziel seiner Reise zu gelangen, so will auch der Christ, der sich durch den Akt der Liebe auf Gott gerichtet hat, es thun, um das Leben zu führen, wie er sich dazu entschlossen hat, nämlich für Gott.

Relation, die „connexio“, welche Gotti verlangt, in dem Gerechten fast von selbst entsteht, wenn nur das Werk, das er verrichtet, nicht schlecht ist. Wenigstens sind die Gründe für die Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme nicht durchaus zu verwerfen.

Der Mensch strebt in Allem nach dem Guten, nach der Glückseligkeit. In diesem Sinne ist das letzte Ziel (formell) immer Beweggrund seines Wollens (1. 2. q. 1. a. 6., hier Seite 26). Es kann nun sein, daß bei manchen seiner Handlungen das letzte Ziel ihm nur unter diesem allgemeinen Begriffe des Guten oder der Glückseligkeit vorschwebt. In dieser Weise wird wohl der Heide zum Handeln bewegt werden, wenn er ein gutes Werk verrichtet, z B. ein Almosen gibt, das er nicht auf seinen schlechten letzten Zweck bezieht (vgl. 2. 2. q. 10. a. 4.), der Christ, wenn er im Stande der Gnade eine läßliche Sünde begeht (s. Tanner, 1. 2. d. 1. q. 1. n. 61.); denn weder dieser noch jener bezieht dieses Werk auf Gott, aber auch nicht auf etwas Geschaffenes, als letztes Ziel, da es sonst weder ein gutes Werk, noch eine läßliche Sünde, sondern eine Todsünde wäre (1. 2. q. 72. a. 5; q. 88. a. 1. ad 3.). In diesen Fällen scheint also der allgemeine Begriff eines letzten Gutes hinreichend dazu anzutreiben, den nächsten Zweck zu erwählen und zu wollen.[1]) Hat aber der Mensch einmal erkannt, daß das letzte Ziel in Wirklichkeit Gott ist, und sich, wie es bei dem Gerechten der Fall ist, durch den Akt der Liebe auf dieses höchste Gut gerichtet, um es einst zu erlangen, so kann es leicht sein, daß ihm fernerhin bei seinem Wirken jener Begriff nicht mehr nach jener Allgemeinheit, sondern mit der wenigstens dunkel erfaßten nähern Bestimmung, die von jener Hinordnung auf Gott herrührt, vorschwebt und ihm in dieser concreten Fassung als Beweggrund dient bei allen Werken, die einen solchen Beweggrund zulassen, den guten. Wir dürfen dies um so mehr annehmen, als der Gerechte einerseits das Werk, wenn es ein sittlich gutes sein soll, auch als solches erfassen muß, und andererseits Gott als den Urgrund aller Sittlichkeit anerkannt hat. Eine Verwischung jener Erkenntniß aus dem Geiste des Gerechten findet dagegen nicht so leicht statt, weil dieselbe wegen ihrer unermeßlich schweren Bedeutung sich dem Geiste tief einprägt und weil sie eben so oft erneuert wird, als der Gerechte sich bei geregelter Gesinnung an Gott erinnert.

---

[1]) Mit Tanner stimmen allerdings in Betreff der schwierigen Frage des letzten Zieles bei der läßlichen Sünde nicht alle Theologen überein In den gediegenen „Conclusiones“ z. B., welche 1742 in Bozen unter dem Vorsitze von Kaltenhauser O. P. vertheidigt wurden (383 Seiten in 8°), wird die These aufgestellt: „Justus venialiter peccans respicit bonum proprium ut ultimum finem secundum quid et cum addito nempe in ratione finis praecise actualis.“ S. daselbst die verschiedenen Meinungen pag. 91 sq.

Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß der Gerechte zu jedem mit Ueberlegung verrichteten guten Werke physisch durch das Streben nach dem von ihm wirklich als letztes Ziel erkannten höchsten Gute angetrieben werde.

Volle Beweiskraft könnte dieses Argument haben in Betreff jener Gerechten, die sich eines vollkommenern geistlichen Lebens befleißen.

Wer hingegen das menschliche Wirken, wie es sich in der concreten Wirklichkeit darbietet, aufmerksam betrachtet, möchte allerdings eher geneigt sein, den Theologen beizustimmen, welche den thatsächlichen Einfluß des Aktes der Liebe auf alle guten Werke der Gerechten leugnen. Wenn er überall bestände, so müßte man doch, scheint es, den Unterschied zwischen einem guten Werke, das im Stande der Gnade geschieht, und demselben Werke, wenn es ein Sünder verrichtet, auch immer irgendwie wahrnehmen können. Und doch gibt es gute Werke, namentlich von der Art derjenigen, welche der Apostel beispielshalber erwähnt, indem er sagt: „Möget ihr essen oder trinken" 2c., an denen es äußerst schwer sein dürfte, einen solchen Unterschied wahrzunehmen. Sünder und Gerechte können diese Werke als sittlich gute verrichten, und man möge Nachfrage anstellen, so viel man will, es wird Jedermann sagen, daß ein solches Werk in Diesen wie in Jenen durchaus dasselbe sei oder wenigstens sein könne.[1]) Auch ich halte es für wahrscheinlicher, daß dem so sei, möchte aber einen solchen Erfahrungsbeweis denn doch nicht für einen apodiktischen ansehen. Die Absichten und Beweggründe im menschlichen Herzen machen so zu sagen eine Welt von „unendlich Kleinem" aus, zu deren Beobachtung unserm Auge kein Mikroskop zu Gebote steht. Daß diese Werke (Essen, Bezahlen einer Schuld u. dgl.) ohne den vorhergegangenen Akt der Relation durchaus in derselben Weise ausgeführt worden wären, ist, wie schon gesagt, kein Grund, um anzunehmen, daß sie nach demselben nicht auch aus einem anderen Beweggrunde hervorgehen.

Zudem kann der Einfluß des Aktes der Liebe auch dann nicht unbedingt geleugnet werden, wenn man sogar voraussetzt, daß nach demselben, wie ohne denselben, physisch ein und derselbe Akt zu Stande kommt (immer abgesehen von dem übernatürlichen Princip, das sich jeder Beobachtung entzieht). Wenn Jemand die Herrschaft behauptet, die er dazu besitzt, um gewisse Kräfte zur Erreichung eines Zweckes anzuleiten, so ist ihm nicht blos zuzuschreiben, daß er ungeordnete Wirkungen verhindert, sondern auch daß die geordneten hervortreten, die er verhindern würde, wenn sie ungeordnet wären. In der Seele des Gerechten behauptet die Liebe ihre Herrschaft. Wäre Essen und Trinken etwas Ungeordnetes,

[1]) Daß es eine entitative Verschiedenheit gibt zwischen dem Werke, das der Gerechte, und demselben Werke, wenn es der Sünder verrichtet, die aber nicht in den Kreis unserer Wahrnehmung gehört, wird hiemit nicht in Abrede gestellt.



so hätte die Liebe es schon längst abgeschafft; ihr ist es zu verdanken, daß es noch geschieht. Ehe der Mensch zum vernünftigen Wollen heranreift, oder durch den Akt der Liebe sich zu Gott bekehrt, sind schon manche seiner Kräfte in geregelter Weise thätig: die Liebe kann nichts Anders thun, als geschehen lassen. Eine und dieselbe Vernunft erkennt, ein und derselbe Wille befolgt die Gesetze jeder einzelnen Tugend und die der höchsten aller Tugenden, der Liebe.

Wer vermag also in den guten Werken der Gerechten eine Grenze anzugeben, über die hinaus die Wirksamkeit der Liebe sich nicht erstreckt?

Kehren wir indeß zum heil. Thomas zurück. Mag es in dem Gerechten gute Werke geben, welche unabhängig von dem Akte der Liebe zu Stande kommen, oder nicht, Thomas kümmert sich nicht darum, sondern unbegrenzt und unbedingt ist nach ihm jedes gute Werk des Gerechten auf Gott gerichtet und verdienstlich[1]). Um diese Relation auszuführen, reicht die bloße habituelle Richtung auf Gott nicht hin, da diese, wie wir bewiesen haben, auch dann besteht, wenn kein Werk geschieht oder eine läßliche Sünde begangen wird. Folglich ist die virtuelle Relation, insofern Thomas sie von der habituellen unterscheidet, diejenige, welche sich auf alle guten Werke der Gerechten ohne Weiters bezieht. Er sagt es auch ausdrücklich: „Aut ita (intelligitur praeceptum Apostoli), quod actualis relatio in Deum conjuncta sit actioni nostrae cuilibet, non quidem in actu sed in virtute, secundum quod virtus primae ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis; et sic adhuc praeceptum est.“ (In 2. dist. 40. a. 5. ad 7.). — „Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis,

[1]) „Fit ordinatio . . omnium eorum quae ordinantur in ipsum (hominem) ut bona sibi — Actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur — omnis actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat — Quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis — omnis actus bonus — in omnibus actionibus sequentibus — quidquid (homo) ad se ipsum dirigit (In 2. dist. 40. a. 5.) — Actus qui de se non contineat aliquam inordinationem (De malo q. 9. a. 2.) — In omnibus mereri potest, si caritatem habet — In omnibus quae propter se ipsum facit.“ (De car. a. 11. ad 2.) etc. etc. Das Wort potest deutet, wie aus dem Context und den Parallelstellen hervorgeht, nur die Bedingung an, daß das Werk nicht sündhaft sei.

ad quam omnes tenentur . . . quicunque actu intendit finem secundarium, virtute intendit finem principalem." (De car. a. 11. ad 2.) — „Virtualiter aliquid referre in Deum est agentis propter finem ordinatum in Deum." (ib. ad 3.) — „Virtualiter referre omnia in Deum cadit sub praecepto caritatis." (ibid.).

Eben so wenig wird eine Unterscheidung zwischen den guten Werken gemacht an allen jenen Stellen, wo die Liebe als Form, Wurzel, Zweck ꝛc. aller Tugenden dargestellt wird, sondern die ordnende Kraft der Liebe wird auf alle geregelten Handlungen des Gerechten ohne Ausnahme ausgedehnt. „Actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad finem proprium caritatis." (De car. a. 3; in 3. dist. 37. q. 2. a. 4. q. 3; 2. 2. q. 23. a. 8. etc. Oben Seite 17 ff.)

In jedem guten Werke des Gerechten besteht also nach Thomas die virtuelle Relation, wodurch es auf das letzte Ziel gerichtet wird. Ein gutes Werk des Gerechten, das nicht auf Gott gerichtet wäre, ist ihm eine unbekannte Sache. Will man also dennoch die Richtung der Werke auf Gott nach der Lehre des Aquinaten abhängig machen von dem Einflusse des Aktes der Liebe, so bleibt weiter nichts übrig, als zu behaupten, nur diejenigen Handlungen betrachte er als gut, die aus einem solchen Einflusse hervorgehen, nur diese seien Tugendakte, als deren Form die Liebe bezeichnet werde, u. s. w.; in diesem Sinne seien also die Worte zu verstehen: „In habente caritatem non potest esse aliquis actus virtuosus, nisi a caritate formatus. Aut enim ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem: aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis." (De verit. q. 14. a. 5. ad 13.[1])

Also Thomas von Aquin huldigt entweder dem reinsten Jansenismus, oder die Erklärungen, die wir bisher zu seiner

---

[1]) Bajus und Jansenius, einigermaßen schon auch Hus, Luther, Calvin, Petrus Martyr u. A., hatten mehr als einen ihrer Irrthümer mit einer falschen Erklärung des „Paulinischen Präceptes" zu bestätigen gesucht, indem sie es einerseits mit Thomas als ein für Alle verpflichtendes Gebot, andererseits in jenem Sinne darstellten, in welchem mehrere Scholastiker es entweder als Bedingung des Verdienstes oder als Rath aufgefaßt hatten. Vgl. Gury-Ballerini, Comp. Theol. mor. Ed. 4. Rom. tom. 1. pag. 29. Anmerk.

Lehre gegeben haben, sind richtig. Wie könnte er aber wohl plötzlich mit dem Begriffe der sittlichen Güte, die er hier wie überall mit denselben Ausdrücken bezeichnet [1]), eine andere Bedeutung verbinden, ohne sich klar darüber auszusprechen, besonders, da er an mehreren der bezüglichen Stellen eben sowohl von den Ungläubigen und Sündern, als von dem Gerechten redet? Hieße es nicht, dem heil. Lehrer geradezu einen Widersinn unterschieben, wenn man annähme, er verstehe unter der sittlichen Güte etwas Anderes, wenn er von den Gerechten, als wenn er von den Sündern redet, er begreife in der Sittlichkeit der Gerechten, als solcher, ein Element ein, das bei der der Sünder nicht erfordert sei? Klarer werden wir indeß die Unzulässigkeit einer solchen Annahme erkennen, wenn wir die Hauptstellen des heil. Thomas, und unter diesen einige, die wir bisher noch nicht erwähnt haben, von diesem Gesichtspunkte aus in's Auge fassen.

a) Wo der heil. Thomas die virtuelle Relation als zur gebotenen Vollkommenheit der Liebe gehörig darstellt im Gegensatze zu jener Vollkommenheit, welche in diesem Leben nicht möglich oder nur rathsam ist (de car. a. 11. ad 2.), will er auch zeigen, daß es eben so leicht sei, diese Relation, dem Gebote des Apostels gemäß, in allen Werken zu haben, als überhaupt nicht zu sündigen. Welchen Grund gibt er nun hiefür an? Etwa den, daß es leicht sei, den Einfluß der Liebe auf alle Werke auszudehnen, damit sie gut seien oder dem Zwecke der Liebe dienen? Keineswegs, so unstreitig auch dieser Einfluß in manchen Fällen erfordert sein mag. Er sagt vielmehr: In Allem, was derjenige, der sich seiner Zeit aktuell auf Gott gerichtet hat, für sich selbst thut, bleibt die virtuelle Hinordnung auf Gott bestehen. Er sagt nicht einmal: Was er in geregelter Weise für sich selbst thut, damit man nicht etwa glaube, die Liebe müsse erst eigens Ordnung in das Werk hineinbringen. Wie beweist er aber jenen Satz? Mit dem allgemeinen Princip: „Intentio finis principalis manet virtute

[1]) „Actus bonus — actus qui de se non contineat aliquam inordinationem — quidquid (agens) ad se ipsum dirigit (ordinate) — omnia quae ordinantur in ipsum (agentem) ut bona sibi — sufficit dirigere in aliquem finem convenientem“ etc. etc.

in omnibus finibus secundariis.“ [1]) Den untergeordneten Zweck setzt er voraus in jedem guten Werke, wie er es in dem Gerechten oder in dem Sünder betrachtet. Müßte die Liebe erst diesen untergeordneten Zweck in das Werk hineinbringen, um es in dem Gerechten zu einem guten Werke zu machen, so wäre seine Beweisführung nicht nur unklar ausgeführt, da man nicht wüßte, welche Unterordnung er verstehe [2]), sondern auch durchaus fehlerhaft, da es sich daraus nicht ergäbe, daß diese virtuelle Relation so leicht sei, wie er sie darstellen will. Denn „alle guten Werke“, die er meint, wären dann nur diejenigen, die aus dem Einflusse der Liebe hervorgehen. Oder meint er, daß wirklich alle guten Werke diesem Einflusse unterliegen? Aber erstens sagt er dies nicht, und zweitens müßte dies erst bewiesen werden (vgl. oben Seite 214). Das angeführte Princip, auf dem sein ganzer Beweis beruht, bedürfte in diesem Sinne erst selbst des Beweises. Thomas hätte also in einer so wichtigen, so eingehend von ihm behandelten Frage einen überaus bestreitbaren Satz hingeworfen, ohne einen Beweis dafür zu erbringen weder an dieser Stelle noch an einer andern! Im aprioristischen Sinne dagegen, in welchem er das Princip versteht, wie sich sowohl aus allen Theilen des Contextes als aus dem Vergleich mit anderen Stellen ergibt, ist es eines weitern Beweises nicht bedürftig.

b) Bei Thomas ist es feststehende Lehre, daß kein überlegter Akt des Menschen in Betreff der Sittlichkeit indifferent

---

[1]) „Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis. Unde quicunque actu intendit finem secundarium, virtute intendit finem principalem. Sicut medicus, dum colligit herbas, actu intendit conficere potionem, nihil fortassis cogitans de sanitate: virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis se ipsum ordinat in Deum sicut in finem, in omnibus quae propter se ipsum facit manet virtute intentio ultimi finis qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus praecipit, quod omnia in Dei gloriam referantur.“

[2]) Die potentiale Unterordnung unter den höchsten Zweck, welche in allen guten Werken von selbst besteht, wird von Thomas öfters besprochen (vgl. oben S. 18 ꝛc.). Suarez in 1. 2. tr. 1. disp. 3. sect. 6.

(d. h. weder gut noch schlecht) sei. Nachdem er in 2. l. Sent. dist. 40. a. 5. diese Lehre aus philosophischen Principien bewiesen hat, die sowohl auf den Sünder als auf den Gerechten ihre Anwendung finden, fügt er hinzu, daß es in den überlegten Handlungen dennoch eine Indifferenz gebe in Bezug auf das Verdienst, welches nur mit der Gnade erworben werden kann. „Sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi, nisi in eo qui gratiam habet: et ideo in eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum vel demeritum; sed — Von diesem nämlichen Akte nun, der in dem Sünder, obgleich sittlich gut, indifferent ist in Betreff des Verdienstes, sagt er gleich darauf, daß er, von demjenigen ausgeführt, der im Stande der Gnade ist, verdienstlich, folglich auf Gott gerichtet ist: „sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse, quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius." Wir wissen zwar, und werden später beweisen, daß auch Thomas einen entitativen Unterschied in demselben Akte, wenn er von dem Gerechten, und wenn er von einem Sünder ausgeführt wird, anerkennt. Diesen konnte er hier verschweigen, weil er sich bloß auf das übernatürliche, innerlich wirkende Princip bezieht [1]), er hätte ihn nicht verschweigen können, wenn er sich auf die Thätigkeit der Liebe und die Sittlichkeit des Werkes selbst bezöge. Jeden Zweifel beseitigt übrigens der Beweis, den Thomas für seinen Satz anführt.[2]) Nicht daraus, daß das Werk aus einem Einflusse der Liebe hervorgehe, leitet er ab, daß es gut und auf Gott bezogen sei, sondern daraus, daß es, wie auch in dem Sünder, gut ist, folgert er, daß es, von dem Gerechten ausgeführt, nothwendig auf den Zweck der Liebe, auf Gott gerichtet ist. Aus dem Wesen des Tugendaktes, welches sowohl in dem Sünder als in dem Gerechten darin besteht, daß der Akt auf einen guten Zweck gerichtet sei, schließt er auf dessen Verdienstlichkeit für den Gerechten. Die Beispiele, auf welche er seine Theorie anwendet, sind eben solche, an denen es, wie wir oben sagten,

---

[1]) Dieses unterscheidende Element fällt einerseits nicht in unsere Wahrnehmung und kann andererseits, wie wir anderwärts nachzuweisen gedenken, unter Voraussetzung des sittlich guten Werkes nicht fehlen.

[2]) Der Text wurde in der I. Abhandlung S. 18 angeführt.

am schwersten ist, einen faktischen Einfluß des Aktes der Liebe nachzuweisen (Essen, Trinken, Spielen). Mit bewunderungswürdiger Weisheit hat also Thomas selbst jeder jansenistischen Interpretation seiner Lehre vorgebeugt und die Möglichkeit, ihm Unrichtiges zwischen den Zeilen zu lesen, abgeschnitten.[1]) Kein Jota ist in dem drei Quartseiten (der Ausgabe von Parma) umfassenden Artikel zu finden, das mit der bisher gegebenen Erklärung seiner Lehre nicht übereinstimmt.

c) Daß der virtuellen Relation als solcher die formelle Güte des Werkes nicht zuzuschreiben ist, läßt sich kaum deutlicher sagen, als es Thomas in der schon (Seite 22) angeführten Stelle ad 3. gethan hat, indem er sagt, daß das Werk jetzt, wo es geschieht (actu), auf keinen anderen Zweck bezogen zu werden braucht, als auf den der Tugend, welcher es formell zugehört, daß es in geregelter Weise nach irgend etwas Gutem streben, das Gut irgend einer Tugend beabsichtigen müsse, u. s. w. Alles, was für den Menschen gut sein kann, wird durch eine Tugend so geregelt, daß es ihn vervollkommnet; das ist bei Thomas der Grund, weshalb das Werk jetzt einer Hinordnung auf einen andern Zweck nicht bedarf. So unmöglich es also ist, daß ein Werk, vom Sünder verrichtet, durch eine Tugend geregelt, vom Gerechten ausgeführt, nicht mehr geregelt sei, eben so sicher ist es, daß die Sittlichkeit, welche Thomas bei der virtuellen Relation des Gerechten verlangt, keine andere ist, als die eines guten Werkes eines Sünders. Er hätte sonst auch nicht sagen können: „etiamsi nihil de caritate cogitet“ (vgl. Seite 36; in 2. dist. 38. q. 1. a. 1. ad. 4); denn wenn der Akt der Liebe oder dessen Einfluß die formelle Güte des Werkes erst herstellt, so muß der Handelnde, wie an die Güte des Werkes überhaupt, so auch an die Liebe, ohne welche jene nicht besteht, denken, so weit es bei überlegten Werken, von denen allein hier Rede ist, gefordert wird.[2])

---

[1]) Thatsächlich ist seine Autorität dennoch sowohl von sonst trefflichen Theologen für das Erforderniß der streng virtuellen Relation, als von andern für die jansenistischen Irrthümer angerufen oder citirt worden.

[2]) Hier haben wir auch den klaren Beweis dafür, daß es mit der richtig verstandenen Lehre des heil. Thomas unverträglich ist, zu behaupten (wie einige Theologen und noch mehr Ascetiker, um ihre Theorie von der streng virtuellen Relation zu mildern, gethan haben), die Erweckung der guten Meinung bewirke, daß sonst indifferente Hand-

d) So zähe hingen einige Theologen an der streng virtuellen Relation, die sie beim heil. Thomas gefunden zu haben glaubten, daß sie es für bedenklich hielten, das „Paulinische Präcept“ auch als für die Ungläubigen und Sünder verpflichtend anzuerkennen! Sie scheinen kaum gemerkt zu haben, wie sehr sie sich hierin wieder von Thomas entfernten. Wie wäre es auch wohl möglich, daß nur die Gerechten verpflichtet sein sollten, ihre Werke auf Gott zu beziehen? In aller Einfachheit schneidet Thomas jede Schwierigkeit in dieser Hinsicht ab, indem er sagt: „Non est impossibile (non habenti caritatem) hoc praeceptum observare, quod est de actu caritatis, quia homo (non habens caritatem) potest se disponere ad caritatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti.“[1]) Nirgends macht er in Betreff des Gebotes der Relation einen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Gerechten und Ungerechten.

Wenn nun aber dem so ist und die Relation bei den guten Werken im strengen Sinne aufgefaßt werden muß, so ist der Folgerung nicht auszuweichen, daß alle Werke der Ungläubigen und Sünder sündhaft sind. Dieser jansenistische Schluß ist durchaus consequent. Ein Akt, dem es an einem erforderlichen Umstande und namentlich an dem erforderlichen Ziele fehlt, ist

---

lungen auf Gott gerichtet und verdienstlich seien, da Thomas nicht nur keine indifferenten Handlungen, selbst in dem Sünder, annimmt, sondern auch ausdrücklich voraussetzt, daß ein Werk auf irgend einen guten (nächsten) Zweck, auf den Zweck einer Tugend gerichtet sein müsse, damit es auf Gott gerichtet werden könne. Auch abgesehen hievon kann die Erweckung der guten Meinung, so heilsam und verdienstlich sie auch ist, den Forderungen der streng virtuellen Relation nicht Genüge leisten, wenn nicht nachgewiesen wird, daß jedes Werk aus ihrem Beweggrunde hervorgeht, was selbst bei denen, die sie öfters des Tages erneuern, schwer sein dürfte.

[1]) 1. 2. q. 100. a. 10. in c. (vgl. oben Seite 6). Eine bloß natürliche (vollkommene) Liebe Gottes, von welcher z. B. Sylvius (in 1. 2. q. 18. a. 9. und in 2. 2. q. 10. a. 4) und Collet (de act. hum. cap 6.) reden, ist dem heil. Thomas nicht bekannt, weil er von der bestehenden übernatürlichen Ordnung spricht, in welcher Jedem, der dem Streben nach Gott nicht entgegenwirkt, die übernatürliche Erkenntniß und Kraft gegeben wird, um jenen Akt so zu vollbringen, daß er zu dem einzigen Ziele der übernatürlichen Seligkeit führt. Dennoch ist die Lösung, welche er unserer Frage gibt, auch auf die Hypothese der rein natürlichen Ordnung anwendbar.

ungeregelt und schlecht.[1]) Nun hat aber Thomas diesen Irrthum so oft und so ausdrücklich als Folgerung aus seiner Lehre zurückgewiesen und widerlegt.[2]) Also ist seine virtuelle Relation nicht in jenem Sinne aufzufassen.

Aus dem Grunde, womit er jene Folgerung von sich abweiset, muß eben dies ersichtlich werden. „Wenn wir verpflichtet wären, jedes Werk actu (d. h. wann es geschieht) auf das letzte Ziel zu beziehen, dann wären alle Werke der Ungläubigen sündhaft.[3]) Dazu sind wir aber nicht verpflichtet, denn das Gebot der Relation in diesem Sinne ist ein affirmatives, das zwar immer, aber nicht für immer, d. h. nicht für jeden Augenblick und bei jedem Werke verpflichtet. Also nur dann ist das Werk des Ungläubigen oder Sünders eine Sünde, wenn er in demselben Augenblick verpflichtet ist, sein Werk auf Gott zu beziehen und nicht bei einem nächsten Zwecke stehen zu bleiben, sonst aber nicht.“[4]) Nun aber würde diese Argumentation nicht zutreffen, wenn es außer der Verpflichtung der aktuellen Relation eine specielle in Betreff der virtuellen im engeren Sinne bei Thomas gäbe, die bei jedem Werke thätig sein müßte. Denn man würde mit Recht einwenden, die Verpflichtung sei zwar eine affirmative, aber doch jeden Augenblick zu erfüllen, da jedes Werk auf Gott gerichtet werden müsse.

---

[1]) „Actio in quantum deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et sic dicitur mala.“ 1. 2. q. 18. a. 1; cf. seq. -- „Actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad finem debitum ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali.“ ib. a. 9.

[2]) An den Seite 211. Anm. 1. angegebenen Stellen; vgl. 2. 2. q. 23. a. 7.; Rom. 14. fin.

[3]) „Non obligamur ad hoc, quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum (ultimum), in quem non potest nisi fides dirigere; quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent. Et ideo non oportet, ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum, sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in finem ultimum referre.“ In 2. dist. 41. q. 1. a 2 ad 4.

[4]) Man beachte zu Anfang des Textes den Gegensatz zwischen wir und den Ungläubigen, der dann doch in Betreff des Gebotes gänzlich verschwindet. Das Verfahren wäre unverzeihlich, wenn Thomas entweder das Gebot oder die Güte der Handlung anders auffaßte in den Gerechten als in den Sündern oder Ungläubigen. Dann hätte er gesagt: Non obligantur.

Die Relation, welche Thomas mit dem Worte „actu dirigere“ bezeichnet, ist also diejenige, welche formell durch die Liebe zu bewirken ist, sie begreift sowohl den Akt der Liebe selbst, als dessen Einfluß, das virtuelle Hinordnen auf Gott im strengeren Sinne, und auch von diesem gilt: „Non obligat ad semper, quamvis semper obliget.“ Die Uebertretung des Gebotes dieser virtuellen Relation fällt mit der des Gebotes „de actu caritatis“ zusammen und findet nicht nothwendig in jedem Akte statt, der in keine Beziehung zur Liebe gebracht wird. Dies ist der Grund, weshalb nicht alle Werke derjenigen sündhaft sein müssen, die in Ermangelung des Glaubens oder der Liebe ihre Werke in keine Beziehung zur Liebe bringen können.

Gäbe man aber auch zu, das Gebot der Relation, das sich auf alle Werke erstreckt, verpflichte blos die Gerechten, so müßte es doch, im strengen Sinne aufgefaßt, wenigstens für diese die Folge haben, daß dessen Uebertretung in jedem Werke eine eigene Sünde gegen die Liebe ausmachte. Die Moralität oder wenigstens die Beziehung eines jeden Werkes auf Gott würde von der jeweilig erforderlichen Wirksamkeit der Liebe bedingt werden. Nun aber weiß Thomas nichts von einer eigenen Sünde, die durch die Unterlassung seiner virtuellen Relation begangen werde. Wo er diese Unterlassung in dem Gerechten beschreibt (in 2. dist. 40. a. 5. ad 7.) heißt es: „Contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est.“ Wie er nämlich vorher, bei Erklärung des negativen Gebotes, gesagt, es werde durch jede läßliche und jede Todsünde übertreten, so, sagt er, geschehe es auch in Betreff des affirmativen. Das negative und das affirmative Gebot sind nicht zwei gänzlich verschiedene Gebote, sondern, wie aus den Worten „potest intelligi dupliciter“ hervorgeht, zwei Arten, ein Gebot aufzufassen, wobei ein Theil der einen Auffassung mit einem Theile der andern in Wirklichkeit zusammenfallen kann. Das affirmative Gebot, insofern es sich auf die virtuelle Relation, auf das, was Thomas die virtus primae ordinationis nennt, bezieht, wird gehalten dadurch, daß man beim Handeln das negative nicht übertritt, keine läßliche und keine Todsünde begeht; es wird also übertreten dadurch, daß man gegen das jeweilig verpflichtende Gebot irgend einer Tugend sündigt. Von einer eigenen Sünde gegen die Liebe ist keine Rede, noch viel weniger von einer eigenen Sittlichkeit der guten

Werke der Gerechten. Will man durchaus behaupten, diese läßliche und diese Todsünde sei eben diejenige, welche durch Unterlassung der virtuellen Relation im strengeren Sinne begangen werde gegen die Liebe, so geräth man auf Ungereimtheiten ohne Zahl. Warum soll es jetzt bald eine läßliche, bald eine schwere Sünde sein, dasjenige zu unterlassen, was zum Gebote der Liebe gehört, während Thomas anderswo (s. oben S. 29) ausdrücklich sagt, es sei eine schwere? Wann ist es eine schwere, und wann eine läßliche? Wie hätte Thomas eine Aufklärung hierüber zu geben unterlassen können, da er sonst mit Erklärungen in unserer Frage, besonders in den Commentaren zu Lombardus und den Quaestiones disputatae, gar nicht sparsam verfährt? Die jansenistisch angehauchten Löwener Theologen des 17. Jahrhunderts waren so gnädig zuzugeben, daß die Unterlassung ihrer virtuellen Relation nur eine läßliche Sünde sei. Wo ist aber eine Geringheit der Materie in den auf Gott zu beziehenden Handlungen in Betreff dieser Beziehung wahrzunehmen? [1])

e) Mehrere Parallelstellen gibt es, an welchen Thomas den Mangel der virtuellen Relation in den Gerechten eigens analysirt. Da es für ihn keine in individuo indifferente Handlungen gibt und jede gute Handlung nach ihm auch auf Gott gerichtet ist, so kann er jenen Mangel in dem Gerechten nur bei jenen Handlungen annehmen, welche läßliche Sünden sind. In der That, sehen wir uns wieder die Stellen an, wo er sich die Einwendung macht, die Unterlassung der schuldigen Hinordnung der Werke auf Gott, welche bei der läßlichen Sünde geschehe, sei eine Todsünde, eine bloß läßliche Sünde ohne Todsünde gebe es also nicht[2]). Thomas unterscheidet hier, wie überall, die Sittlichkeit des Aktes in Betreff der Tugend, welcher jeweilig dieser Akt zugehört, von derjenigen, welche derselbe Akt in Betreff der auf das letzte Ziel hinordnenden

[1]) „Quaero ab adversariis, quo fundamento nixi, Deo praecipiente omnia ad se propter se dilectum referri, dicunt istud praeceptum obligare tantum sub veniali, dum alia praecepta sive naturalia sive divina, ubi objectum secundum se est grave, obligant secundum se et in genere suo sub mortali.“ So Billuart (Curs. theol. vol. 8. diss. 4. §. 3). S. die Antworten auf Daelmann's Ausreden das. und bei Kilber (Theol. Wirceb. De carit. n. 303 sq.).

[2]) S. die oben Seite 42 angegebenen Stellen.

Liebe haben kann. Leugnet er nun etwa, daß ein Verstoß gegen letztere eine Todsünde sei? Nirgends, sondern er löst die Schwierigkeit, wie wir schon gehört haben, indem er sagt, daß das Gebot der aktuellen Relation (quod est de actu caritatis) nicht bei jedem Akte verpflichte. Vielmehr sei die habituelle Relation, die bei diesem Akte bestehen bleibt, ein offenbares Zeichen, daß die Sünde keine schwere sei[1]). Wenn nun Thomas der Ansicht gewesen wäre, daß seine virtuelle Relation eine specielle Verpflichtung der Liebe oder irgend einer andern Tugend mit sich bringe, oder gar, daß die Güte der Handlung von ihr abhange und durch sie hergestellt werden müsse, dann hätte er mit einer solchen Antwort die Leser in Irrthum geführt; denn offenbar mußte er sich und konnte jeder Andere ihm sagen: Die habituelle Relation ist zwar vorhanden, aber die virtuelle fehlt eben sowohl als die aktuelle, und es frägt sich eben, ob der Mangel dieser, der Verstoß gegen jene specielle Verpflichtung der Liebe, die Sünde nicht zu einer Todsünde mache. Wenn man dagegen weiß, daß Thomas die streng virtuelle Relation, so weit sie verpflichtet, in seiner aktuellen einbegreift, und daß seine virtuelle Relation weiter nichts erfordert, als das nicht sündhafte Werk, wie es dieser oder jener Tugend zugehört, ohne daß die Liebe es jedesmal durch ihren Einfluß hervorbringe, dann ist seine Antwort vollständig und befriedigend. Letzteres ist also der wahre Sinn, in welchem wir seine virtuelle Relation verstehen müssen.[2])

Blicken wir schließlich noch einmal auf die habituelle Relation zurück, so läßt sich das Resultat unserer Analyse mit folgenden Argumenten bestätigen.

---

[1]) Den innern Grund der Unterscheidung zwischen läßlicher Sünde und Todsünde, siehe z. B. in 2. dist. 42. q. 1. a. 3. ad 5. u. a.

[2]) „Praeceptum virtualis relationis (stricte dictae) non differt (apud S. Thomam) a praecepto dilectionis actualis.“ De Rubeis (de Car. cap. 48. Ed. Ven. pag. 310) „Colligendum est, (juxta S. Thomam) in homine justo seu caritatem habente, qui determinato tempore dilectionis actualis actualisque relationis praeceptum impleverit, opera ex officio bona, quae ad aliud usque certum praedicti praecepti urgentis tempus peragit, esse virtute ordinata ad Deum, neque novi aliquid ex parte ipsius agentis requiri, sed solum ut studeat operibus insistere, quae bona sint ex officio.“ (Ib. pag. 314) Vgl. das. cap. 47. pag. 308.

a) Wenn die virtuelle Relation nach Thomas weiter nichts erfordert, als daß der Handelnde im Stande der Gnade sei und gute Werke verrichte, so kann Thomas an jenen Stellen, wo er von dem, was in den einzelnen Werken zum Heile streng erforderlich ist, handelt, die virtuelle Relation ganz übergehen und sagen, die habituelle reiche hin. „Non est necessarium quod omnia in Deum referantur actu, sed habitu — Sufficit quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum ad hoc quod non semper mortaliter peccet.“ Denn der Bestand der habituellen Relation kann in diesem oder jenem Akte das Einzige sein, was streng erfordert ist, damit der Mensch nicht von Gott abfalle. Wenn hingegen die virtuelle Relation, welche Thomas constant als ein Gebot darstellt, eine eigene Verpflichtung der Liebe oder ihres Einflusses mit sich brächte, so könnte er, da er die Verletzung dieser Verpflichtung eben so constant als eine Todsünde betrachtet, den Mangel dieser Relation in keinem Akte übergehen.

b) In letzterem Falle müßte er auch, so oft er die Nothwendigkeit der aktuellen Relation in jedem Akte leugnet, den für jeden Akt gebotenen Einfluß der virtuellen Relation deswegen erwähnen, weil dieser die aktuelle Relation ersetzen würde. Dies thut er nun aber nirgends, sondern er sagt, die habituelle genüge.

c) Wenn die virtuelle Relation nach Thomas weiter nichts in dem Gerechten erfordert, als das gute Werk, so kann er, wo im Contexte sowohl der Stand der Gnade, als das gute Werk vorausgesetzt wird, dieselbe gerade so beschreiben, wie die habituelle, um uns vollends zu nöthigen, jeden Gedanken an einen virtuellen Einfluß bei seiner virtuellen Relation aufzugeben. „Virtualiter referre . . nihil aliud est quam habere Deum ultimum finem.“ De car. art. 11. ad 3.

Es bleibt eine Schwierigkeit zu lösen, welche aus dem Commentar in 1. dist. 1. q. 3. erhoben wird. Es scheint, als nehme Thomas daselbst ad 3. an, ein Akt des Gerechten könne auf Gott referirbar, also nicht sündhaft sein, und doch nicht auf Gott bezogen werden. „Si (actus) est referibilis et non referatur, vanus est: otiosum autem inter peccata apud Theologum computatur.“ Aus diesen Worten glaubte Henricus vom heil. Ignatius in seiner „Ethica amoris“[1]) schließen zu

[1]) Das Werk „Ethica amoris sive theologia sanctorum, magni praesertim Augustini et Thomae Aq. circa universam amoris et morum

können, nach Thomas sei jeder, wenn auch an und für sich gute Akt sündhaft, wenn er nicht auf Gott bezogen werde. Thomas wirft daselbst die Frage auf, „ob wir Alles außer Gott (mit Bezug auf Gott) gebrauchen sollen." Die bejahende Antwort stützt er (im contra est) auf den paulinischen Text I. Cor. 10. Um diese Antwort speciell in Betreff der Handlungen zu begründen, unterscheidet er diese in drei Classen: a) diejenigen, welche auf Gott bezogen werden, und daher verdienstlich sind; b) diejenigen, welche nicht auf ihn bezogen werden können, weil sie sündhaft sind; c) diejenigen, welche zwar auf ihn bezogen werden könnten, aber sündhaft sind, weil sie nicht auf ihn bezogen werden. Ohne sich auf weitere Untersuchungen einzulassen, sieht Henricus in der Angabe dieser dritten Art von Werken seinen Schluß „klar" enthalten.

Indeß nöthigt uns nichts, den heil. Thomas hier in Widerspruch mit sich selbst zu bringen. Nichts hindert uns, solche Werke hier zu verstehen, deren Gegenstand indifferent ist und die nicht auf einen guten nächsten Zweck bezogen werden, oder solche, deren Gegenstand oder nächster Zweck zwar gut ist, die aber auf einen schlechten entfernteren Zweck bezogen werden.

Bei den Worten „Si est referibilis, et non referatur" muß man allerdings aus dem Vorhergehenden „in Deum" suppliren; dieses Beziehen auf Gott muß man aber nicht von dem unmittelbaren, formellen der virtuellen Relation verstehen, es kann auch, und aus dem Vergleich mit allen sonstigen Stellen muß es vielmehr von dem durch das Beziehen auf den nähern oder nächsten Zweck vermittelten, resp. verhinderten Beziehen auf Gott verstanden werden.[1]) Es ist der Mangel oder die Unschicklichkeit dieses Zweckes, welche das Werk, wie es hier genannt wird, zu einem „eitlen und müßigen" macht, und die gute Meinung, oder die vermeintliche Beziehung auf das letzte Ziel könnte es nicht zu einem guten machen, da es nicht angeht, daß man aus guter Meinung etwas Unnützes und Eitles thue. Dieses unmittelbare Beziehen auf einen guten nähern oder nächsten Zweck, welches Thomas immer für die Güte des Werkes erfordert, wird hier ein (mittelbares) Beziehen auf Gott genannt,

---

doctrinam adversus novitias opiniones strenue propugnata" (s. t. I. l. 8 cap. 9. n. 63 et 110. Ed. Ven. pag. 161 et 164) wurde durch zwei Decrete der Indexcongregation (1714 und 1722) verboten.

[1]) Deutlich unterscheidet dieses mittelbare Beziehen auf Gott der Verfasser des Comment. in 2. ad Annibald. dist. 41. a. 3. in c. „Nullus actus ex deliberata voluntate procedens est indifferens . . quia si refertur in finem debitum est bonus; alias autem est malus Tenetur enim voluntas deliberativa omnem actum referre in Deum vel immediate vel mediate. Etsi enim non semper actu cogitet de Deo, refert tamen habitu et quodammodo actu, in quantum vis actualis intentionis praecedentis remanet in actibus sequentibus."

weil eben Rede ist vom Verdienste, für welches diese Beziehung Hauptbedingung ist. Die Referibilität ist also hier die Indifferenz des Objektes und die Relation von dem nähern oder nächsten Zwecke zu verstehen.

5. Die Analyse der Ausdrücke, deren sich Thomas in unserer Frage bedient, hat vollständig das bestätigt, was wir zu Anfang als allgemeinen Umriß seiner Lehre dargestellt haben. Der kategorischen Behauptung gegenüber, daß der Apostel uns nicht einen bloßen Rath, sondern ein Gebot vorhalte, könnte allerdings das Resultat, gemäß dem nicht ein eigenes Gebot, sondern die Recapitulation aller übrigen Gebote zu verstehen ist, Befremden erregen. Durfte wohl aber Thomas weniger darauf bestehen, daß er nicht von einem Rathe, sondern von einem Gebote rede, wenn er die Gesammtheit der Gebote meinte, als wenn er ein eigenes Gebot gemeint hätte?

Die Zusammenfassung aller Gebote in dem Gebote der Liebe, mit welchem Thomas das Gebot der Relation identificirt, ist übrigens nichts Neues, aber die einheitliche Form, in welcher er das ganze geistliche Leben durch die Hinordnung der Werke auf Gott darstellt, ist eines genauern Ueberblickes würdig.

Der Mensch richtet sich durch den höchsten Akt, dessen er in dieser Welt fähig ist, den Akt der Liebe, auf Gott, als auf sein letztes Ziel und erreicht es in der vollkommensten Weise, als es jetzt geschehen kann. Ist dieser Akt zum Wenigsten so oft als die Verpflichtung dazu eintrat, erweckt und nicht retractirt worden, so bleibt in Allem, was der Mensch in geregelter Weise anstrebt, die Richtung auf das letzte Ziel für ihn bestehen, da (objectiv) jeder geregelte Zweck dem höchsten untergeordnet ist und (subjectiv) dieser Mensch Gott zu seinem letzten Ziele gemacht hat. Kann ein Werk, obgleich es die Richtung auf Gott nicht aufhebt und nichts Geschaffenes zum letzten Ziele macht, nicht auf Gott bezogen werden, so ist es zwar eine Sünde (im uneigentlichen Sinne) gegen das allgemeine Gebot der Liebe, das sich auf alle Werke ohne Ausnahme erstreckt, aber nicht formell eine Sünde gegen die specielle Liebe und nicht eine Todsünde. Nur der Akt, der etwas außer Gott zu seinem letzten Ziele macht, hebt die Richtung auf Gott auf und zerstört das geistliche Leben.[1])

---

[1]) Vgl. Cont. Gent. l. 3. cap. 139 et 143.

Geschieht in dem Zustande der Lostrennung von Gott ein sittlich gutes, auf Gott referirbares Werk, so fehlt ihm sowohl das übernatürliche Princip, wodurch es im Verhältnisse stände zu dem übernatürlichen Ziele der Seligkeit, als auch die Verbindung mit jenem höchsten Akte, der formell mit Gott vereinigt, dem Akte der Liebe, da es einem Ziele, das subjectiv nicht besteht, nicht untergeordnet werden kann. Aber das Werk ist deshalb nicht sündhaft, es fehlt ihm kein Umstand, der zu seiner eigenen Güte erforderlich ist, weil es nicht zur Sittlichkeit eines jeden Werkes gehört, jene Verbindung mit dem höchsten Ziele herzustellen. — Wird das gute Werk von demjenigen verrichtet, der Gott zu seinem letzten Ziele gemacht hat, so ist es überdies auch selbst auf Gott gerichtet, ohne daß der Handelnde in dieser Hinsicht noch etwas Eigenes zu thun braucht.

Nur diese Erklärung der Lehre des heil. Thomas ermöglicht es, seine Ausdrücke constant in demselben Sinne, ohne willkürliche Einschränkung oder Erweiterung, ganz so wie er sie anwendet, zu erklären. Sie hält sich so genau als nur möglich an seine Worte und findet ihn überall klar, überall sich selbst consequent, durch Einheit und Tiefe der Auffassung auch in dieser Frage des Ruhmes würdig, den ihm die theologische Wissenschaft zuerkennt. Zu keiner andern Erklärung seiner Lehre sind wir daher berechtigt, als zu dieser.

Selbst die Terminologie des heil. Lehrers ist in dieser Frage so passend, daß es nicht gerathen sein dürfte, sie durch irgend eine andere ersetzen zu wollen. Einige Theologen glaubten der jansenistischen Folgerung, daß alle Werke der Ungläubigen und Sünder sündhaft seien, sicherer dadurch ausweichen zu können, daß sie sagten, in jedem guten Werke sei eine „relatio implicita“ auf Gott eingeschlossen, weil die sittliche Güte eines Werkes im Grunde nichts Anders sei, als dessen Uebereinstimmung mit dem ewigen Gesetze, mit dem durch die Vernunft erkannten Willen Gottes 2c. Allerdings, aber die Ausdrucksweise hindert, die ganze Theorie des Aquinaten richtig aufzufassen. Nach Thomas enthält jedes natürliche Streben „implicite“ ein Streben nach Gott (De verit. q. 22. a. 2.) Für das rationelle Geschöpf kann aber dieses Beziehen auf Gott nicht in Anschlag kommen; es ist, für den Willen, weiter nichts als die vom Schöpfer ihm mitgetheilte, daher naturnothwendige

Bewegung nach vollkommenem, unbegrenzten Guten, ohne welche er nicht in einen Akt übergehen könnte (1. 2. q. 6; q. 1. a. 6.). In diesem Geschöpfe muß auch die Bewegung auf ein außer ihm bestehendes und erkanntes Gut von dem Willen selbst ausgehen, und in diesem rationellen Streben ist das Beziehen auf Gott bald enthalten, bald auch nicht (in 4. dist. 49. sol. 3.). Damit also dieses Streben gut sei, sagt Thomas, muß es „explicite“ auf Gott gerichtet sein[1]). Aber selbst dieser „appetitus explicitus ipsius Dei“ ist nicht die Hinordnung auf Gott, von welcher Thomas in der Erklärung des „paulinischen Präceptes“ redet. Denn diese ist wesentlich eine vom Subjecte ausgehende Beziehung auf das letzte Ziel, jener kann, was die subjective Thätigkeit betrifft, bei einem nähern Ziele stehen bleiben, wofern dieser objectiv dem wahren letzten Ziele des Menschen untergeordnet ist. Jener, der sittlich gute Akt, ist der auf Gott referirbare Gegenstand, die Relation ist die Form, wodurch er auf Gott bezogen wird. Daher wird ein und derselbe Akt in dem Gerechten auf Gott bezogen, und in dem Sünder nicht. Er begreift also, streng genommen, weder in dem Einen noch in dem Andern die Relation auf Gott in sich, und ein Ausdruck, der dies besagen könnte, ist minder richtig.

Die Thätigkeit des Willens, sagten wir, kann bei einem guten Akte sowohl in dem Gerechten, als in dem Sünder vollständig mit dem Streben nach einem nähern Ziele abgeschlossen werden. Die Richtigkeit dieses Satzes möchten wir sowohl wegen seiner praktischen Bedeutung als seines innigen Zusammenhanges mit unserer Frage zum Schlusse bei Thomas des Nähern nachweisen.

Der Wille kann die Mittel als solche nicht anstreben, ohne in demselben Akte auch den Zweck anzustreben, da das Streben nach dem Ziele der formelle Grund ist, weshalb er die Mittel als solche anstrebt. Es ist ein und derselbe Willensakt, wodurch die Mittel und der Zweck, inwiefern er zur Wahl der Mittel bewegt, angestrebt werden (1. 2. q. 8. a. 3.), weil der Akt sich zugleich auf den Zweck und die Mittel bezieht, wie das Schauen zugleich auf das Licht und die Farben, indem der

---

[1]) „Appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.“ De verit. q. 22. a. 2.

Gegenstand des Aktes und die Rücksicht, unter welcher er erfaßt wird, hier Eines sind (ib. q. 12. a. 4.).

Wenn also jeder Akt, um auf Gott gerichtet zu sein, aus dem Akte der Intention, welche sich auf Gott bezieht, als Object seiner Election und Mittel zu diesem höchsten Ziele hervorgehen müßte, so wären nur die Akte der Liebe, die den letzten Zweck in den untergeordneten Mitteln sucht, auf Gott gerichtet. Thomas lehrt aber mit allen Theologen, daß alle guten Akte auf Gott gerichtet werden können. Als nothwendige Folge ergibt sich, daß der Mensch auch bei jenen Zwecken, welche in Wirklichkeit und objectiv nur Mittel zu dem letzten Zwecke sind, faktisch ohne Weiteres als bei letzten Zwecken stehen bleiben kann, ohne sie formell auf den faktisch letzten Zweck zu beziehen. In diesem Sinne lehrt auch Thomas nicht nur, wie wir gesehen haben, daß der Mensch nicht bei jedem Akte an Gott oder die Liebe zu denken brauche, sondern auch daß er von dem unmittelbaren oder nähern Zwecke in uneigentlichem Sinne erlaubter Weise Genuß haben könne (1. 2. q. 11. aa. 3. et 4.), wie es insbesondere zu geschehen pflegt in Betreff jener unmittelbaren Zwecke, deren weiterer Gebrauch unbestimmt oder unbekannt ist, obschon es sicher ist, daß sie zum Guten verwendet werden können, vorzüglich aber in Betreff der Tugenden, die ohne Rücksicht auf irdischen Vortheil und, wie man sich auszudrücken pflegt, wegen ihrer selbst geübt werden. Scotus scheint der Sache nach dasselbe gelehrt zu haben, indem er zwischen dem Genusse, der sich auf das (eigentlich) letzte Ziel, und dem Gebrauche, der sich auf die Mittel bezieht, ein Mittelding annahm, ein wegen seiner selbst angestrebtes und doch nicht letztes Ziel. Obgleich nämlich jeder Gegenstand nothwendig entweder wegen seiner selbst oder wegen eines anderen angestrebt wird, so kann man doch unter dem, was wegen seiner selbst angestrebt wird, auch dasjenige verstehen, das der Handelnde nicht schlechthin zu seinem letzten Ziele macht, bei dem er aber faktisch stehen bleibt, ohne an ein höheres Ziel zu denken.[1])

Manche Scholastiker, unter den spätern auch Vasquez, haben Scotus (und dem heil. Thomas) hierin beigestimmt.

---

[1]) Vgl. Vasquez, Comm. in 1. 2. disp. 32. cap. 2. n. 2. 3. 8.

Indem dagegen Andere, namentlich Gregor von Rimini, es vorzogen, den Willensakt dieser Art schlechthin einen Genuß zu nennen, der sündhaft sei, wenn er nicht wenigstens habitu auf das letzte wahre Ziel, auf Gott, bezogen werde, haben sie unbewußt dem Irrthume der Jansenisten in Bezug auf die Werke der Ungläubigen und Sünder vorgearbeitet. Was man nicht wegen Gott liebt, meinte Gregor, das liebt man wegen seiner selbst. Wäre es aber erlaubt, irgend etwas außer Gott, selbst als Gegenstand der Tugend, wegen seiner selbst zu lieben, so ließe sich nicht leugnen, daß auch beliebige zeitliche Güter, als Reichthümer, Ehre, Ansehen &c. ohne Sünde wegen ihrer selbst geliebt werden können. Auf Augustinus sich berufend hält daher Gregor alle Werke der Ungläubigen für sündhaft.[1]) Sein Irrthum unterscheidet sich zwar einigermaßen von dem der Irrlehrer des 16. Jahrhunderts, indem er, wenn auch wiederum ohne hinreichenden Grund, erstens für die sittliche Güte der Werke nur verlangt, daß ein Akt der Hinordnung auf Gott einmal stattgefunden habe, und zweitens die hiezu erforderliche Gotteserkenntniß als genügend gelten läßt, wenn sie auch nicht in jedem Sinne übernatürlich, nicht von beigemischtem Irrthume frei ist, wofern sie nur aus irgend einem allerdings durch die Gnade Christi verliehenen Glauben hervorgehe.[2])

Gründlich kann aber diesem Irrthume nur vorgebeugt werden durch die Lehre des heil. Thomas: Ein einzelner Akt ist nicht deshalb ungeordnet, weil der Wille bei einem nähern Zwecke stehen bleibt, ohne ihn auf den wahren höchsten Zweck zu beziehen; es genügt, daß der Handelnde die sittliche Güte des

---

[1]) Greg. Arimin. in 2. dist. 39. q. 1. a. 2. Vgl. Vasquez disp. 191. cap. 1. n. 3 sq.: Joh. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläugläubigen nach St. Augustin. Seite 69 f.

[2]) Gregor und Catharinus glaubten auch daraus, daß jedes Werk, um sittlich gut zu sein, auf Gott bezogen werden müsse, schließen zu können, zu jedem guten Werke bedürfe jeder Mensch des Beistandes der Gnade; selbst Vasquez weigert sich jedoch, die Stichhaltigkeit dieses Beweises anzuerkennen (Disp. 191 n. 6). Eine Frage ist es immerhin, ob in der gegenwärtigen Ordnung, wie Ripalda meint, zu jedem guten Werke faktisch ein Beistand der Gnade verliehen werde.

Aktes erkenne[1]) und dessen Gegenstand oder sich selbst, dem er mit demselben etwas Gutes will, nicht so anstrebe, daß er den höchsten Zweck positiv ausschließt; denn das Gebot, die Werke auf Gott zu beziehen, soll zwar so erfüllt werden, daß wirklich alle Werke ohne Ausnahme auf Gott bezogen werden, aber es ist nicht erfordert, daß die Erfüllung bei jedem einzelnen Werke ausgeführt werde.

6. Als unmittelbare, praktische Folgerung ist in dieser Lehre die nach unserer Ansicht richtige Lösung der viel besprochenen Frage enthalten, ob es erlaubt sei, bei einem Werke keinen anderen Zweck zu haben, als die daraus zu schöpfende Ergötzung; diese Lösung steht zugleich in vollem Einklange mit dem, was Thomas selbst über diesen Gegenstand sagt.

Die Ergötzung (Vergnügung, Belustigung, delectatio) ist nach ihm die Thätigkeit des Strebevermögens, welches in der Erreichung seines Gegenstandes ruht.[2]) Sie entsteht nach ihm immer in größerer oder geringerer Stärke von selbst, wenn bei irgend einem Werke (operatio) das Begehren seinen Gegenstand erreicht.[3]) Hienieden kann aber nur das niedere, sinnliche Begehren sein Gut vollständig erreichen; von ihm also muß die Ergötzung, wenigstens wenn sie bezüglich der Praxis besprochen wird, in besonderer Weise verstanden werden, und in

[1]) Diese Erkenntniß findet auch dann statt, wenn der Handelnde nur sieht, daß an dem Akte nichts Böses ist, denn, wie der heil. Thomas sagt: „Ex eodem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens.“ Supplem. q. 49. a. 4. Es ist also nicht nöthig, daß er an den innern Zweck des Aktes noch eigens denke.

[2]) 1. 2. qq. 31—34. — In 4. dist. 49. q. 3. Die Thätigkeit, welche zum Wesen der Ergötzung gehört, nennt der heil. Thomas motus animae, und die Ergötzung selbst quies motus, eine thätige Ruhe. Diese Thätigkeit unterscheidet er genau von der Thätigkeit oder dem Werke, woraus sie entsteht.

[3]) 1. 2. q 32. a. 1. Sie ist die Vollendung und gleichsam die Blüthe des Werkes: „quaedam perfectio operationi superveniens sicut decor juventuti.“ (Cf. in 4. l. c. a. 4. sol. 3.) Der vollkommensten Thätigkeit, in welcher die Seligkeit besteht, darf sie daher nicht fehlen, und macht mit ihr gleichsam Eines aus. (ibid. cf 1. 2. q. 4. a. 1).

diesem Sinne ist sie eine Leidenschaft.[1]) Das höhere Begehren (der Wille) erreicht zwar auch sein Gut einigermaßen; es hat daher auch, indem es in der Erreichung desselben ruht, seine Ergötzung, welche die Scholastiker mit dem besonderen Namen gaudium bezeichnen[2]); allein wegen der Schwierigkeit, welche der Mensch in seinem jetzigen Zustande bei rein geistiger Thätigkeit empfindet, wird dieses Ergötzen, wenn man sich es getrennt von dem es immer begleitenden sinnlichen denkt, nur schwach von uns wahrgenommen[3]); es kann übrigens keine Schwierigkeit in der uns beschäftigenden Frage bieten, da es gerade so sittlich erlaubt oder nicht erlaubt sein muß, wie der Willensakt, aus welchem es hervorgeht.[4]) Unsere Frage, oder wenigstens deren praktische Anwendung, betrifft also vorzüglich die sinnliche Ergötzung.

Wie ihr Gegenstand bezüglich des Strebens, so ist auch ihr Akt selbst physisch in der sinnlichen Ordnung gut. In der sittlichen ist sie, wie jede Leidenschaft, an und für sich weder gut noch schlecht.[5]) Es kann von Sittlichkeit nur insofern die Rede sein, als sie vermittels des Werkes, aus welchem sie hervorgeht, in der Gewalt des freien Willens steht, der sie entweder sucht, oder sie zuläßt, wo er sie verhindern könnte. Nun

---

[1]) 1. 2. q. 31. a. 1. -- In 4. l. c. a. 1.

[2]) 1. 2. q 31. a. 2.: „Nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem."

[3]) Die Gründe werden genau angegeben ib. a. 5. und in 4. l. c. a. 5. sol. 1. Vgl. 2. 2. q. 141. a. 4. ad 4., wo er sagt: „Delectationes spirituales, etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem."

[4]) Die geistigen Freuden bedürfen nach Thomas (1. 2. q. 31 a. 5. u. sonst) eigentlich keiner Mäßigung oder Bezähmung durch die Vernunft, weil sie, inwiefern sie aus dem Geiste und der Vernunft hervorgehen, von selbst gemäßigt und geregelt sind. Hiemit wird jedoch nicht geleugnet, daß es auch schlechte Freuden in diesem Sinne gebe. (ib. q. 34. a. 4).

[5]) „In moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi, et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei." 1. 2. q. 34. a. 1. „Ex se (delectatio) non est appetenda, quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi aut discordans ab ea." Ferrariensis, Comment. in Sum. c. gent. l. 3. cap. 26.

aber halten Thomas und alle Theologen erstens gegen die Stoiker und Platoniker fest, daß es dem Menschen nicht unbedingt verboten ist, sie zu suchen oder zuzulassen.[1]) Sie wird in so mancher Hinsicht von dem gesunden animalischen und in Folge dessen sogar von dem geistigen Leben des Menschen bedingt, daß sie gleichsam einen Bestandtheil des menschlichen Wohlseins ausmacht.[2]) Es gibt daher, ohne Wunder, keinen Menschen, der, wenigstens im normalen Zustande, derselben gänzlich entrathen kann, und gewiß kann es in vielen Fällen sogar Pflicht sein, sie zu suchen oder nicht zu verhindern. Leicht allerdings ist die Erfüllung solcher Pflichten selbst für den unvollkommenen Menschen, weil das niedere Begehren, welches natürlich nach seinem Gute strebt, dabei nicht in Widerstreit, sondern im Einklang mit dem höhern steht. Aber ist es denn nothwendig, daß jede Pflichterfüllung schwer sei? Eben auch um die Pflichterfüllung von dem unvollkommenen Menschen zu erlangen, hat der Schöpfer es eigens gefügt, daß mit manchen Pflichtwerken Ergötzung und Genuß verbunden ist.[3]) Hierin liegt eben ein Beweis, daß es dem Menschen nicht durchaus verboten sein kann, die Ergötzung zu suchen oder zuzulassen, da es sich nicht denken läßt, Gott habe den Menschen durch etwas sittlich Schlechtes zu etwas sittlich Gutem antreiben wollen. Es ist auch überhaupt undenkbar, daß Gott dem Menschen die sinnlichen Fähigkeiten gegeben, und zugleich ihm verboten habe, sie jemals in der Erreichung des ihnen passenden Gegenstandes ruhen zu lassen. Wie es also für den Menschen sittlich gut ist, sein Leben zu erhalten und zu entfalten, so ist auch der Wille, der sich auf die sinnliche Ergötzung bezieht, an und für sich nicht schlecht, sondern kann gut sein.

---

[1]) Fast scherzend weist der heil. Thomas auf die Unannehmbarkeit dieser stoischen Lehre hin, indem er sagt: „Cum nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent, omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa.“ 1. 2. q. 34. a. 1. Zum richtigen Verständniß ihrer Lehre vgl. indeß ib. q. 24. a. 2. in c. et al.

[2]) Vgl. 2. 2. q. 168. a. 2—4. — Comment. in cap. 3. Isaiae ad fin.

[3]) Cont. Gent. l. 3. cap. 26 sq. — „Divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes.“ 1. 2. q. 4. a. 2. ad 2.

Gegen die Epikuräer hält aber Thomas **zweitens** mit allen Theologen eben so fest, daß der Mensch den sinnlichen Genuß nicht als sein letztes Ziel oder seine höchste Vervollkommnung betrachten darf, weil er nicht ein bloß sinnliches, sondern ein vernünftiges Geschöpf ist. Dem sinnlichen Streben sein natürliches Begehren zu gestatten, ist keineswegs schlechthin und unbedingt erlaubt.[1]) Die Ergötzung darf nur als Mittel zur Erreichung des wahren letzten Zieles dienen, und ein solches Mittel ist nicht jede Ergötzung und nicht unter jeden beliebigen Umständen. Es muß eine Art von Tugenden geben, deren Aufgabe es ist, sie zu mäßigen und zu regeln.[2]) Die Regel, nach welcher dies geschehen muß, läßt sich allgemein darin fassen, daß die Ergötzung immer unerlaubt ist, wenn sie dem Streben nach dem wahren letzten Ziele entweder entgegengesetzt, oder auch nur nicht untergeordnet ist; denn in jenem Falle ist sie schwere, in diesem bloß läßliche Sünde.

Ohne im Einzelnen genau anzugeben, wann Dieses und wann Jenes stattfindet (was nicht zu unserer Frage gehört), können wir doch jene Regel etwas näher bestimmen. Vorerst könnte die Ausschließung des letzten Zieles, ohne Rücksicht auf Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des Werkes, aus welchem die Ergötzung sich ergibt, durch einen eigenen Akt des das Werk gebietenden Willens geschehen, indem nämlich der Wille sich förmlich weigern würde, den Akt des sinnlichen Begehrens als ein bloßes Mittel zu einem höheren Zwecke, oder das Werk, woraus jener Akt entsteht, zu dem ihm etwa innewohnenden Zwecke zu gebrauchen. Dieses positive Ausschließen des höhern Zieles wäre gewiß Todsünde[3]), trifft aber in

---

[1]) Hieher gehören die zwei von Innocenz XI. verworfenen Sätze Prop. 8: „Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui.“ — Prop. 9.: „Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali.“

[2]) 2. 2. q. 141. a. 1. — „Habet igitur (delectatio) quod sit bona et appetenda ex alio.“ Cont. Gent. l. 3. cap. 26.

[3]) Dies geschieht namentlich, wenn der Handelnde nicht weiß, ob es eine Todsünde sei, sich unter diesen oder jenen Umständen zu ergötzen, und es dennoch, ohne sein Gewissen zu bilden, will. Wüßte er aber, daß es keine Todsünde sei, und zweifelte nur, ob es eine läßliche sei, so würde er bei solchem Verfahren nur läßlich sündigen.

Wirklichkeit wohl nur selten ein und bezieht sich nicht auf die Handlung selbst, nach deren Erlaubtheit wir fragen, weshalb auch Thomas hievon nirgends redet. Er drückt vielmehr die Regel für die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des Genusses, indem er ihn so zu sagen, objectiv auffaßt, in folgender Weise ganz allgemein aus: Wie das Werk, woraus die Ergötzung hervorgeht, so ist auch die Ergötzung selbst.[1] Also je nachdem jenes gut oder (schwer oder läßlich) sündhaft ist, ist auch diese gut, schwere oder läßliche Sünde.

Halten wir einstweilen bei dem zweiten Theile dieses Schlusses inne. Sündhaft ist das Werk entweder in sich selbst, oder weil es Wirkungen hervorbringt, die man unter schwerer oder läßlicher Sünde zu verhindern verpflichtet ist, oder weil es die Erfüllung eines unter schwerer oder läßlicher Sünde verpflichtenden Gebotes verhindert 2c. Kurz, in allen Fällen, wo das Werk selbst sündhaft ist, ist auch die Ergötzung sündhaft, und nur ein Epikuräer könnte sich auf den Grundsatz berufen, der Genuß, den die Natur mit dieser Handlung verbunden habe, sei ein Zeichen ihrer Erlaubtheit. Die Beziehung des Werkes und der Ergötzung auf ein höheres Ziel ist abgeschnitten; der Wille, der diese dabei sucht und genießt, hat keinen anderen Zweck, als diese selbst: er handelt „propter solam delectationem“. Wird dieser Ausdruck auf diese Fälle beschränkt, so unterliegt es keinem Zweifel, daß „propter solam delectationem agere“ sündhaft ist. Wo Thomas diesen Ausdruck gebraucht, um zu beweisen, daß die irdischen Ergötzungen nicht letzter Zweck des Menschen sein können (Cont. Gent. l. 4. cap. 83; l. 3. cap. 28.), ist nicht erweislich, daß er ihn auf andere Fälle, als diese ausdehne. Aus seinen Grundsätzen ergibt sich vielmehr das Gegentheil. Denn „propter solam delectationem agere“ ist nach Thomas sündhaft; nun aber ist die Ergötzung nach Thomas nur in den oben bezeichneten Fällen sündhaft; folglich will er in diesem Ausdrucke auch nur diese Fälle einbegreifen.

[1] „Delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero sunt malae.“ 1. 2. q. 34. a. 1. in c. „Si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario.“ In 2. dist. 24. q. 3. a. 4. in c. Cf. ad 5. „Sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes.“ etc. In 4. l. c. a. 4. sol. 1. „Delectatio bona est et appetenda, si bonam consequatur operationem.“ Cont. Gent. l. 3. cap. 26.

Kehren wir, um den Untersatz zu beweisen, zu dem ersten Theile der oben angeführten Regel zurück, wonach Thomas die erlaubte Ergötzung von der unerlaubten unterscheidet. Schwebte seinem Geiste, als er an verschiedenen Stellen diese Regel niederschrieb, nicht auch dasjenige vor, was er anderwärts so oft und namentlich in seiner Abhandlung über die Tugend der Mäßigkeit so schön erklärt, daß es nämlich nicht sündhaft sei, ein Werk gerade zu dem Zwecke zu verrichten, um Ergötzung daraus zu schöpfen? Er wußte also wohl, daß das Werk deshalb nicht sündhaft sei, daß es an und für sich keinen anderen Zweck hat, als diese. Dennoch kennt Thomas in der obigen Regel nur sündhafte und gute, nicht aber indifferente Werke. Warum? weil es ihm klar war, daß ein nicht sündhaftes Werk eben dadurch zu einem guten wird, daß es auf den Zweck der Ergötzung bezogen wird. Nicht der Mangel der Beziehung auf das letzte Ziel macht das Werk zu einem sündhaften, wie wir gesehen haben, sondern der Verstoß gegen die Tugend der Mäßigkeit, der in den oben bezeichneten Fällen vorgesehen ist. Wo ein solcher nicht besteht, da ist das Werk, als auf einen vernünftigen Zweck gerichtet, nicht nur nicht sündhaft oder indifferent, sondern auch gut, und desgleichen die Ergötzung. Eine andere sündhafte Ergötzung, als die in den obigen Fällen bezeichnete, kennt also Thomas nicht.

Wo wäre auch die Sünde außer diesen Fällen zu suchen? Nicht an der Ergötzung selbst, da sie an sich weder gut noch schlecht ist; nicht an dem Werke, wodurch es entsteht, da dieses, wie vorausgesetzt wird, den Forderungen der Mäßigkeit entspricht. Das einfache Stehenbleiben bei dem nächsten Zwecke ohne aktuelles Beziehen auf den höheren Zweck macht keine Sünde aus, wie wir nach dem heil. Thomas bewiesen haben. Wenn also auch der Akt des sinnlichen Begehrens ein eigentlicher sinnlicher Genuß ist, so kann doch der Willensakt bei dem Werke nur in uneigentlichem Sinne ein Genuß genannt werden; er bezieht sich auf einen Zweck, der für den Menschen als vernünftiges Geschöpf gut ist und mit keinem Gute, das die Würde eines solchen Geschöpfes erheischt, in Widerspruch steht; folglich ist er gut.

Wiewohl der Handelnde bei einem Werke eben an weiter nichts denkt, als an die Ergötzung, die er in demselben sucht, wenn er nur die Erlaubtheit des Werkes erkennt, aus welchem

sie entsteht, so schließt er das höhere Ziel, dem dieser Tugendakt untergeordnet ist, nicht aus und will, eben deshalb, weil er den Gegenstand seines Werkes als etwas Geregeltes und Vernünftiges erkennt, einen sittlich guten Zweck.[1]) Hat das Werk auch keinen eigenen, vom Schöpfer ihm gegebenen Zweck, wie es oft beim Spiele z. B. der Fall ist, so ist es eben wegen der in geregelter Weise angestrebten Ergötzung gut. Hat es dagegen einen solchen Zweck, so ist doch nicht erfordert, daß der Handelnde zu demselben, damit es sittlich gut sei, durch mehr als einen vernünftigen Zweck bewegt werde; es genügt, daß er den Zweck des Schöpfers, der aus dem geregelten Werke von selbst erfolgt, nicht ausschließe.

In diesem Falle aber, sagen einige Theologen, müsse der Handelnde sich der Ordnung des Schöpfers anbequemen und dessen Absicht zu der seinigen machen, also die Ergötzung wollen wegen des Werkes, und nicht umgekehrt; das sei die Lehre des heil. Thomas.[2]) Allein dies sagt Thomas nirgends. Nach einer solchen Erklärung seiner Worte stände er wiederum in Widerspruch mit seinen Grundsätzen; denn schon daraus, daß der Mensch die Ergötzung zum Zwecke eines Werkes machen darf, geht zur Genüge hervor, daß er bei diesem oder jenem Handeln einen entgegengesetzten teleologischen Weg einschlagen darf, als der Schöpfer bei Einrichtung der Natur. Wird der Mensch, wie es die Absicht des Schöpfers ist, durch das Streben nach der Ergötzung zu dem Werke angetrieben, so ist es ja unmöglich, daß er unter derselben Rücksicht dieses Werk zum Zwecke der Ergötzung mache.[3]) Auch in diesem Sinne muß man daher mit Thomas zugeben, daß es thöricht sei, zu fragen, warum man sich ergötzen wolle, weil nämlich der Zweck, den die Natur durch die Ergötzlichkeit des Werkes erreichen will, in dem Werke selbst, das sie hervorbringt, schon erreicht ist.[4]) Thomas

[1]) Da wir diese Erkenntniß bei dem Willensakte, der sich auf die Ergötzung bezieht, voraussetzen, so ist es klar, daß der Gegenstand des Werkes nicht ein bloß sinnlicher, sondern das durch die Vernunft geregelte Sinnliche ist (also das bonum honestum).

[2]) Vgl. Antoine, De act. hum. cap. 3. art. 5. §. 1. Collet, De act. hum. cap. 6. sect. 2. pag. 87.

[3]) Es ist unmöglich, daß in einem und demselben Akte das Mittel zugleich Zweck und der Zweck Mittel sei.

[4]) In 4. l.. c. a. 4. sol. 3. ad 3. Auch den tiefern Grund gibt Thomas daselbst an, indem er sagt: . Die Strebefähigkeit ist von Natur so be-

will also nur gegen die epikuräischen Ansichten erhärten, daß die Ergötzung nicht Zweck des Lebens und der Gesammthätigkeit des Menschen, sondern daß das Leben und das der Würde des Menschen entsprechende Wirken, das im Leben vollbracht werden soll, Zweck der Ergötzung sei; hierin solle sich der Mensch der aus den Einrichtungen Gottes erkennbaren Ordnung fügen. Hiemit wird nicht gesagt, daß nicht einzelne Werke als Mittel auf die (geregelte) Ergötzung als Zweck gerichtet werden dürfen, wie ja auch in unzähligen anderen Tugendakten das Höhere dem Niedern gleichsam zeitweilig untergeordnet wird, damit nachher das Niedere zur Förderung des Höheren beitrage.[1]) — Es fehlt dem Werke, bei dem der Handelnde nur an die Ergötzung denkt, an der positiven und aktuellen Beziehung auf das letzte Ziel. Zur sittlichen Güte des Werkes ist aber, wie wir bewiesen haben, nur die Beziehbarkeit auf dieses Ziel oder die Erkenntniß, daß das Werk nicht ungeregelt ist, erfordert. Diese reicht auch hin, damit das Werk in den Gerechten wirklich auf das wahre letzte Ziel gerichtet sei. Das ist der innere Grund, weshalb Thomas nicht sagen wollte, ein solches Werk geschehe bloß, um sich zu ergötzen, wenn auch der Wille formell und aktuell auf nichts Anderes gerichtet ist. Mit dem Worte bloß würde die Ausschließung jeder Beziehung auf Gott bezeichnet werden. Wir haben aber gezeigt, daß nach Thomas alle guten Werke in den Gerechten auf Gott gerichtet sind. — Ob solche Werke auch verdienstlich sind, werden wir, so Gott will, in einer folgenden Abhandlung untersuchen.

---

schaffen, daß sie nothwendig in ihrem passenden Gegenstande Ruhe findet, also aus keinem andern Grunde, als weil es ihr Gegenstand ist. Nach einem weiteren Grunde fragen, warum man sich ergötzen wolle, wäre eben so viel als fragen, warum man wolle, daß das Begehren zu seinem Ziele gelange „Ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine.“ 1. 2. q. 34. a. 2. ad 2.

[1]) Es ist daher auch falsch, zu behaupten, der Genuß sei nur so weit erlaubt, als das Zustandekommen des Werkes, aus dem er hervorgeht, es erfordert; denn da er für den Handelnden Zweck sein darf, so darf er auch, unter den gehörigen Voraussetzungen, mehr angestrebt werden, als das Mittel. Wie wäre auch das Maß genau zu erkennen, welches erforderlich ist, damit ein Mensch sich zu dem Werke bestimme?

Zur Aesthetik.

Von Prof. Jos. Jungmann S. J.

I. Eine angebliche „Schrift des heiligen Thomas über die Schönheit" (N. 1 ff.).

II. Eine angeblich aus dieser geschöpfte Definition der Schönheit (N. 10), und eine unrichtige Lehre von der Aufgabe der schönen „Kunst" (N. 11).

1. Vor sechs Monaten brachte die Freiburger „Literarische Rundschau" die Besprechung eines französischen Werkes: „L'idée du beau dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin. Par P. Vallet, Professeur de Philosphie au Séminaire d'Issy. Paris 1883." Der Recensent berichtet u. A. Folgendes: „In Beantwortung der Frage: ‚Was ist das Schöne an sich?' geht Vallet von der Definition des heiligen Thomas aus, welcher in seinem Opusc. de pulchro das Schöne definirt als ‚resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones'"[1]).

Wer in Vallet's Buch die Seite 3 ansieht, überzeugt sich sofort, daß der Bericht an Treue nichts zu wünschen übrig läßt. Vallet gibt a. a. O. eine französische Uebersetzung des von ihm für eine Definition gehaltenen Satzes, in der Note aber den eben angeführten Originaltext, und citirt dazu laconisch, „Opusc. de Pulchro", ohne irgend welche weitere Angabe. Daß eine Solche überflüssig gewesen, wird man kaum sagen können: es dürfte wenig Gelehrte geben, die von einem „Opusculum de pulchro" dessen Verfasser Thomas von Aquin wäre, jemals gehört hätten; und wer sich die Mühe nähme, die bisherigen Gesammtausgaben der Werke des heiligen Kirchenlehrers, von der alten Römischen angefangen, nach demselben zu durchsuchen, der würde vergebens suchen.

[1]) Lit. Rundschau, 1884, Nr. 17. Sp. 521.

Wenn ich meinerseits, um die angebliche Definition des heiligen Thomas im Zusammenhange lesen zu können, mich nicht veranlaßt sah, mich dieser fruchtlosen Mühe zu unterziehen, so war das hiernach offenbar nicht ein Verdienst Vallet's. Während ich an meiner vor einem Jahre erschienenen „Aesthetik" arbeitete, hatte ich wiederholt eine im Jahre 1869 als Separatabdruck aus der verdienten Zeitschrift „La Scienza e la fede" zu Neapel erschienene Broschüre zur Hand genommen, welche den Titel führt: „Del bello. Questione inedita di San Tommaso d'Aquino". Der Herausgeber der Broschüre ist, wie sich aus der Unterschrift der S. 5—24 dieselbe eröffnenden „historisch-kritischen" Dissertation ergibt, der seither verstorbene italienische Priester Dr. Peter Anton Uccelli. Am Schlusse dieser Dissertation gibt Uccelli der Zuversicht Ausdruck, in der von ihm entdeckten und zum ersten Male veröffentlichten „Questione del bello" vom heiligen Thomas würden „die katholischen Leser das Thema von der Schönheit mit erschöpfender Gründlichkeit behandelt finden, und darin einen vollständigen Abriß einer katholischen Aesthetik vor sich haben"[1]. Dieser Satz hatte mich zu der vorher angegebenen Zeit veranlaßt, die Broschüre wiederholt anzusehen. Aber ich fand nicht einen einzigen Gedanken darin, der mir, nach Allem was ich den Vertretern der älteren Wissenschaft bereits entnommen hatte, für die Aesthetik noch besondere Bedeutung zu haben schien; weil mir nun überdies ein seit Jahren in Rom lebender deutscher Gelehrter, welcher Uccelli persönlich kannte, schon im Jahre 1870 versichert hatte, die angebliche „Schrift des heiligen Thomas von Aquin" sey nicht ächt, so hielt ich es nicht für der Mühe werth, derselben in meiner „Aesthetik" Erwähnung zu thun. Erst das in der „Lit. Rundschau" a. a. O. etwas zu sichtbar hervortretende Bestreben, dem Buche Vallet's Geltung und Ansehen zu verschaffen, hat mich veranlaßt, mich über die Leistung Uccelli's genauer zu orientiren. Denn daß die von Vallet, in gerade nicht sehr wissenschaftlicher Weise, als „Opusc. de pulchro" unter dem Namen des heiligen Thomas citirte Schrift mit der „Questione inedita del bello" identisch ist, erkannte ich sofort an der oben (S. 241) wiedergegebenen

[1]) Uccelli S. 24. — Unter diesem Namen citire ich hier wie in dem Folgenden die vorher bezeichnete Neapolitanische Broschüre, obgleich der Name des Herausgebers auf dem Titelblatte nicht genannt ist.

angeblichen Definition, welche ich bei Uccelli S. 29 f. wiederholt gelesen hatte.

2. Den Kern der Broschüre Uccelli's bilden zwei Stücke aus dem vierten Kapitel der Schrift des heiligen Dionysius Areopagita „Die Namen Gottes"[1]), oder vielmehr ein Commentar zu jedem dieser zwei Stücke (S. 25—55); ihnen voraus geht die schon erwähnte Dissertation Uccelli's (S. 5—24), welche später, nach dem Abschluß der Commentare, durch einen „Anhang" ergänzt wird (S. 57—60); den Schluß bildet (S. 61 — 70) eine „Nunzio Signorelli" unterzeichnete Dissertation, die von zu geringer Bedeutung ist, als daß sie hier unsere Berücksichtigung in Anspruch nehmen könnte.

Das erste der erwähnten Stücke aus dem vierten Kapitel der Schrift des heiligen Dionysius „Die Namen Gottes" ist dasjenige, welches in den bisher gedruckten Ausgaben der Werke des heiligen Thomas die Ueberschrift trägt: „Lectio V. De pulchro divino, et qualiter attribuitur Deo[2]); das andere (S. 52) ist das auf dieses unmittelbar folgende, über welchem bloß die Angabe Lectio VI. steht[3]). Beide Stücke hat Uccelli, wie er (S. 24) selbst bemerkt, der eben erwähnten Ausgabe von Venedig entnommen; sie gehören also jener Uebersetzung der Werke des Areopagiten an, welche, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, Johannes Sarracenus, Abt zu Vercelli, besorgte[4]). Der Commentar zur lectio V. reicht bei Uccelli von S. 26 bis 52; jener zur lectio VI. von S. 52 bis 55. Diese zwei Commentarstücke bilden das, was Uccelli auf dem Titel

---

[1]) „De divinis nominibus." — Es ist bekannt, daß wir unter dem Namen des heiligen Dionysius fünf Schriften besitzen: „Die himmlische Hierarchie", „Die kirchliche Hierarchie", „Mystische Theologie", „Die Namen Gottes"; die fünfte bildet die Sammlung seiner elf Briefe, deren letzter übrigens als unächt gilt.

Gewöhnlich redet man nur von einem „Pseudo-Dionysius" oder „Pseudo-Areopagiten". Mir sagt, bis etwa ihre Unzuläßigkeit wird nachgewiesen seyn, die vor zwei Jahren von Nirschl in den Historisch-politischen Blättern (Bd. 91 S. 257 ff.) veröffentlichte Hypothese zu; darum lasse ich das „Pseudo-" weg.

[2]) Ausgabe von Venedig (De Rubeis) 1747, tom. 8. pag. 165.; von Parma, 1864, tom. 15. pag. 305.

[3]) Venedig pag. 168. Parma pag. 307.

[4]) Man vergleiche die „Admonitio praevia" von De Rubeis, n. V., in der vorher citirten Ausgabe von Venedig pag. XIII.

seiner Broschüre als die von ihm zum ersten Male herausgegebene „Abhandlung des heiligen Thomas von Aquin über die Schönheit“ bezeichnet. Die Abhandlung ist also ein Fragment aus einem Commentar zu der Schrift des heiligen Dionysius „Die Namen Gottes“.

In der Nationalbibliothek zu Neapel nämlich, so berichtet Uccelli, findet sich ein Manuscript, 242 Blätter stark, vollständig von der Hand des heiligen Thomas. Der Codex enthält ausgedehnte Bruchstücke von Commentaren zu sämmtlichen fünf Schriften des heiligen Dionysius; leider sind aber viele Blätter ganz oder zum Theil herausgeschnitten: wahrscheinlich hat man sie als Reliquien vertheilt[1]). Ein zweites Manuscript, lesen wir bei Uccelli weiter, welches als Codex 712 zu Rom in der Vaticanischen Bibliothek aufbewahrt wird, enthält die nämlichen Commentare wie das zuerst erwähnte, nur nicht den zu den Briefen des heiligen Dionysius. Dieser Codex dürfte dem dreizehnten Jahrhundert angehören, oder dem Anfange des vierzehnten; seiner Zeit war er Eigenthum des Papstes Sixtus IV[2]). Diese zwei Manuscripte sind es, welchen Uccelli das in seiner Broschüre veröffentlichte Fragment entnommen hat: und zwar dreizehn Seiten und eine halbe (S. 26—38 und S. 54 f. der Broschüre) dem Neapolitanischen, die übrigen sechzehn dagegen (S. 39—54), welche in jenem fehlten, dem Vaticanischen.

Unter den bisher als ächt anerkannten und gedruckten Werken des heiligen Thomas ist nur ein Commentar zu einer einzigen Schrift des Areopagiten, nämlich zu „Die Namen Gottes“; der Prolog dazu beginnt mit den Worten: *„Ad intellectum librorum B. Dionysii considerandum est“*. Daß dieser Commentar von jenem der Neapolitanischen und der Vaticanischen Handschrift, welchem Uccelli das von ihm veröffentlichte Stück entlehnte, vollständig verschieden ist, erkennt man auf den ersten Blick; Uccelli selber bemerkt es ausdrücklich. Und so glaubt denn derselbe die folgende Thesis aufstellen zu sollen:

„Thomas von Aquin hat zu jeder der fünf Schriften des Areopagiten einen Commentar hinterlassen, und diese seine ächten Werke liegen uns vor in dem leider verstümmelten Neapolita-

[1]) Uccelli S. 9. [2]) Uccelli S. 10 f.

nischen und dem Vaticanischen Codex. Der bis zur Gegenwart in den Thomasausgaben gedruckte Commentar zu ‚Die Namen Gottes‘ dagegen ist nicht ein ächtes Werk des heiligen Kirchenlehrers; derselbe kann auch nicht als ein Auszug aus dem ächten Commentar gelten, oder als irgend eine andere Arbeit, die Thomas zum Verfasser hätte."

Originell ist diese zweitheilige Behauptung, das läßt sich nicht in Abrede stellen; es fragt sich nur, ob sie auch Glauben verdient.

3. Die älteste und berühmteste unter den Gesammtausgaben der Werke des heiligen Thomas ist diejenige, welche Pius V. im Jahre 1570 zu Rom auf seine Kosten drucken ließ. Von dieser Ausgabe berichtet in seiner Literaturgeschichte des Dominicanerordens Jacob Echard, sie bringe am Schlusse des zehnten Bandes den Commentar zu der Schrift „Die Namen Gottes", welcher anfange „*Ad intellectum librorum B. Dionysii considerandum est*". Bald darauf setzt Echard hinzu: „Extat haec expositio MS in codice Sangenovef. H. 8. pluries laudando, melioris notae et saeculi XIII., inter opuscula S. Doctoris ordine XVI., Tit. ‚*Expositio F. Thomae super librum de divinis nominibus*‘, Prol. ‚*Ad intellectum*‘ etc., ut in impressis. Est et in cod. Victor. 635. inter opuscula S. Doctoris ordine primum; Prol. ‚*Incipit opus F. Thomae de Aquino ordinis Praedicatorum super librum Dionysii de divinis nominibus. Ad intellectum*‘ etc. ut supra. Prostabat venale Parisiis anno 1303. ex libro Rectoris Universitatis. Prodiit seorsim haec *expositio* Argentinae 1502. fol.“[1]) In der That, die gelehrte Welt müßte sehr bald nach dem Tode ihres „Frater Thomas" in den Irrthum gerathen seyn, wenn, wie Uccelli lehrt, der Commentar „*Ad intellectum librorum B. Dionysii*“ nicht ein ächtes Werk des heiligen Lehrers wäre.

Weiter. Der zuverläßigste und zugleich der älteste Zeuge, welcher über die Schriften des heiligen Thomas eingehend und genau berichtet, ist der Dominicaner Ptolemäus von Lucca, wie er selbst versichert „Schüler des Thomas, sein Gefährte auf Reisen, vielfach auf längere Zeit sein Hausgenosse, wiederholt

---

[1]) Quetif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, (Paris. 1719.) tom. 1. pag. 291 b.

auch sein Beichtvater". Dieser hat eine Kirchengeschichte verfaßt, in 24 Büchern, welche bis zum Jahre 1294 geht; Casimir Oudin fand in Paris drei Manuscripte derselben, aus welchen er im zweiten Kapitel seiner Dissertation „Ueber die dem heiligen Thomas zugeschriebenen Werke" mehrere Kapitel wiedergibt. Im 14. Kapitel des 23. Buches berichtet nun Ptolemäus von Lucca: „Item scripsit super librum Dionysii *De divinis nominibus*". Von Commentaren dagegen zu den vier übrigen Schriften des Areopagiten weiß Ptolemäus nichts.

Drei weitere Zeugen, gleichfalls aus den zwei ersten Jahrzehnten des vierzehnten Jahrhunderts, stimmen hiermit vollkommen überein. Jeder von ihnen verzeichnet sorgfältig alle ihm bekannten Werke des großen Thomas: aber Keiner erwähnt darunter eines Commentars zu einer Schrift des heiligen Dionysius, außer zu „Die Namen Gottes". „Libros Dionysii *De divinis nominibus*, et Boetii *De hebdomadibus* exposuit", berichtet in seiner um 1310 geschriebenen „Chronik" der Dominicaner Nicolaus Treveth. „Scripsit . . super Dionysium *De divinis nominibus*": so Wilhelm von Thoco, gleichfalls Dominicaner, in dem um 1320 von ihm geschriebenen „Leben" des heiligen Thomas, Kap. 4. N. 18. Und Bernard, Bischof von Lodève, gleichfalls um 1320, zählt in dem von ihm verfaßten „Leben" des Heiligen, gegen das Ende des ersten Bandes, die „ungefähr vierzig" Abhandlungen desselben auf, welche in „Einem großen Bande" seiner Werke unter dem gemeinsamen Titel „Opuscula sancti Thomae" sich fänden; unter diesen nennt er: „Tractatus continens expositionem librorum beati Dionysii *De divinis nominibus*". Ganz die nämlichen Worte wiederholt, freilich in späterer Zeit, der heilige Antonin in seiner „Chronik"[1]).

Ohne Zweifel hat Casimir Oudin vollkommen Recht, wenn er, insofern es sich darum handle, die zweifellos ächten Schriften des heiligen Thomas zu bestimmen, zunächst diesen Grundsatz aufstellt: „An erster Stelle sind die alten Schriftsteller zu befragen, insbesondere die mit Thomas gleichzeitigen, welche über seine Werke sich aussprechen und dieselben aufführen." Als

---

[1]) Dieses, wie die vier vorher angeführten Zeugnisse, findet man bei Oudin, Commentar. de scriptoribus Ecclesiae antiquis (Lipsiae 1722.) tom. 3. col. 266. 268. 271. 276. 279.

Solche bezeichnet er dann eben die vier, deren Zeugnisse wir gegeben haben: Ptolemäus von Lucca, „der seinen Lebensverhältnissen nach die Schriften seines Ordensgenossen sehr gut kennen mußte", Nicolaus Treveth, Wilhelm von Thoco und den Bischof von Lodève[1]). Mit dem angeführten Grundsatze stehen somit die bisherigen Gesammtausgaben der Werke des heiligen Thomas in vollstem Einklange, da sie, was die Schriften des Areopagiten betrifft, einzig zu „Die Namen Gottes" den Commentar „Ad intellectum" enthalten, zu den vier übrigen dagegen keinen.

Uccelli muß jedenfalls sehr starke Gründe aufführen können, wenn er trotz alle diesem seine Thesis aufrechthalten will. Indeß ich habe zunächst noch Weiteres zu berichten.

4. Verneint dem Gesagten zufolge die literar-historische Kritik die Existenz eines Commentars von Thomas von Aquin zu den Schriften des Areopagiten, den bezeichneten zu „Die Namen Gottes" allein ausgenommen, so tritt sie anderseits mit voller Bestimmtheit dafür ein, daß der Lehrer des heiligen Thomas, Albert der Große, zu jeder der in Rede stehenden fünf Schriften einen Commentar hinterlassen hat.

In seiner Dissertation über die Schriften des heiligen Dionysius nennt Oudin acht Gelehrte, vom siebenten bis zum siebenzehnten Jahrhundert, welche die genannten Schriften erläutert hätten. Des heiligen Thomas thut er keine Erwähnung; dagegen führt er an fünfter Stelle Albert den Großen auf. „Unter den Werken Alberts", schreibt er, „ist ein sehr ausführlicher Commentar zu sämmtlichen Werken des heiligen Dionysius; man findet denselben in der bekannten großen Ausgabe seiner Werke, Lyon 1651, in 21 Foliobänden, welche Petrus Jammy aus dem Predigerorden besorgt hat"[2]).

„Sehr ausführlich" sind diese Commentare (denn es sind fünf, nicht Einer, wie man nach Oudin meinen könnte) in der That: der erste, zu den 15 Kapiteln der Schrift „Die himmlische Hierarchie", füllt in der Lyoner Ausgabe 200 Folioseiten; der zweite, zu den sieben Kapiteln von „Die kirchliche Hierarchie, 116 Folioseiten. In Einem Punkte indeß bedarf

---

[1]) Oudin l. c. col. 301.
[2]) Oudin, Commentar. tom. 1. col. 1370.

Oudin's Angabe einer Berichtigung: der 13. Band der großen Lyoner Ausgabe enthält, außer den zwei eben genannten, noch den Commentar zu „Mystische Theologie“ und den zu den Briefen des heiligen Dionysius; einen Commentar dagegen zu „Die Namen Gottes“ sucht man in demselben umsonst. Jacob Echard führt daher mit Recht diesen Commentar unter jenen Schriften Alberts auf, welche in der Lyoner Ausgabe nicht veröffentlicht seyen; aber ein handschriftlicher Codex davon, fügt er hinzu, befinde sich zu Paris, nach Ludwig von Valladolid und Pignon in der Victorinischen Bibliothek, seiner eigenen Erinnerung nach dagegen in der Navarresischen; auch Petrus de Prussia bezeuge die Existenz dieses Codex[1]).

Auf einen zweiten Codex machte mich der bereits erwähnte deutsche Gelehrte zu Rom aufmerksam. Es ist der Cod. lat. 6909 aus dem Kloster Fürstenfeld, gegenwärtig in der königlichen Bibliothek zu München. Ich hatte Gelegenheit, in denselben persönlich Einsicht zu nehmen, und der Zweck dieser Arbeit erheischt, daß ich Näheres darüber mittheile.

Der Codex gehört der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an (1476 und 1477); er hat 364 Blätter (728 Seiten) Folio, theils Pergament theils Papier. Derselbe enthält

a) Die Vorrede des Johannes Scotus Erigena zu seiner Uebersetzung der Schriften des Areopagiten, Blatt 2—4; dann diese Uebersetzung selbst, Blatt 4—109.

b) Blatt 110 liest man die Ueberschrift: „Incipit Commentum domni Alberti Ratisponensis super Dyonisium *(sic)* de divinis nominibus.“

Der Commentar beginnt mit den Worten: *„Admirabile est nomen tuum in universa terra.“* Die bei der Erklärung gebrauchte Uebersetzung ist die von Johannes Sarracenus.

Der Commentar geht bis zur ersten Seite des Blattes 314. Dort heißt es: „Explicit expositio domni Alberti super de divinis nominibus sancti Dyonisii. Anno 1476.“

c) Auf der dritten Spalte des Blattes 314 beginnt die „Expositio domni Alberti Magni super librum de Mistica *(sic)* theologia beati Dyonisii Ariopagite *(sic)*.“ Dieselbe geht bis Bl. 325 Sp. 3.

---

[1]) Quetif-Echard l. c. pag. 175 b. coll. 179 b. n. 15.

d) In der nämlichen Spalte ganz unten heißt es: „Incipit expositio domni Alberti Magni super epistolas beati Dyonisii Ariopagite.“ Diese geht bis Bl. 359 Sp. 3; dort liest man, unten: „Explicit expositio fratris Alberti de Ordine Praedicatorum.“

e) Blatt 360 steht die Ueberschrift: „Quaestiones primi Capituli libri de divinis nominibus secundum domni Alberti Magni expositionem.“ Es folgt dann (Bl. 360—364) das Verzeichniß der in den drei Commentaren behandelten „Dubia“; am Schlusse desselben (Bl. 364) heißt es: „Anno 1477. Cosme et Damiani.“

f) Jene zwei Commentare dieses Codex, welche auch die Lyoner Ausgabe von 1651 wiedergibt, — nämlich der zu „Mystische Theologie“ und der andere zu den Briefen, — sind mit dem Abdruck in der bezeichneten Ausgabe (Bd. 13. S. 117 — 136 und 137—196) vollkommen identisch.

g) Am meisten interessant ist aber das Folgende. Das in Uccelli's Broschüre S. 26—55, theils nach dem Neapolitanischen theils nach dem Vaticanischen Codex gedruckte Fragment, welches anfängt *„In parte superiori“* und schließt *„secundum motum qui in Deo est“*, liest man vollständig im Münchener Codex, Blatt 184—191.

Und wenn man vielleicht noch genauer orientirt zu seyn wünschen sollte:

Uccelli's erstes Fragment aus dem Neapolitanischen Codex (Uccelli S. 26—38 unten) beginnt im Münchener Codex Blatt 184 Sp. 1 Z. 23 von oben, und endigt Bl. 187 Sp. 3 Z. 7 von oben;

Uccelli's Fragment aus dem Vaticanischen Codex (Uccelli S. 39—54) beginnt im Münchener an der zuletzt angegebenen Stelle, und endigt Bl. 191 Sp. 1 Z. 4 von unten;

ebenda endlich beginnt der von Uccelli wieder dem Neapolitanischen Codex entnommene Rest (Uccelli S. 54 unten und S. 55), welcher Bl. 191 Sp. 3 Z. 22 von oben endigt.

Bevor ich die Folgerung ausspreche, welche sich, den bisher angeführten Thatsachen gegenüber, einem Jeden nahelegt, verbinde ich mit denselben noch zwei andere, die von Uccelli selbst bezeugt werden.

Die erste betrifft den verstümmelten Codex zu Neapel. Es wurde bereits gesagt, daß die Lyoner Ausgabe der Werke Alberts des Großen (Bd. 13) nur zu vier Schriften des Areopagiten die Commentare gibt; jenen zu „Die Namen Gottes" findet man in derselben nicht. Die vier aber welche sie enthält, sind — *„ad literam"* sagt Uccelli — identisch mit den gleichnamigen Commentaren im Neapolitanischen Codex[1]).

Was zweitens den Vaticanischen Codex 712 angeht, so ist „bei Einem der vier Commentare die er enthält, nämlich bei jenem zu ‚Die Namen Gottes', kein Verfasser genannt: am Schlusse der drei übrigen aber liest man den Namen Alberts des Großen"[2]).

Was ergibt sich nun aus allem in dieser Nummer (S. 247 ff.) Gesagten? Ohne Zweifel dieses: Die Commentare welche in dem verstümmelten Neapolitanischen Codex, in dem Vaticanischen 712, in dem Münchener lat. 6909, und im dreizehnten Bande der Lyoner Ausgabe von 1651 vorliegen, sind identisch, und sind die ächten fünf Commentare Alberts des Großen zu den fünf Schriften des heiligen Dionysius.

5. Als von Albert, und nicht von Thomas stammend, kannte den in den drei Codices enthaltenen Commentar zu „Die Namen Gottes" insbesondere auch der berühmte Gelehrte und Commentator des Areopagiten im 15. Jahrhundert, Dionysius von Rikel oder der Carthäuser. Der Beweis hierfür ist dieser.

In seinem Commentar zu der Schrift „Mystische Theologie" sagt der „Carthäuser" (Artic. 7.): „Circa haec scribit Albertus, circa exordium expositionis suae super librum de divinis nominibus: ‚Dicimus, quod substantiam Dei, quia est, omnes beati videbunt: quid autem sit, nullus creatus intellectus videre poterit. Quum enim cognitio quid est, per principalem sit causam: oporteret, si cognosceretur quod quid est, ut circumspicerentur termini essentiae eius, et totum esse clauderetur in intellectu creato, et per consequens, intellectus creatus Deo consi-

[1]) Uccelli S. 10. [2]) Uccelli S. 11.



steret maior, quum omne claudens maius sit eo quod in ipso clauditur.' Verum istud non videtur rite sonare, quia ..."[1]). Nun finden sich aber die zwei von Dionysius hier angeführten und mißbilligten Sätze vollständig in dem Münchener Codex Blatt 114 Sp. 2 Z. 18—27 von oben, d. h. auf der neunten Seite des unter dem Namen Alberts des Großen in demselben gegebenen Commentars zu „Die Namen Gottes."

6. Als von Albert stammend, und nicht von Thomas, galten in gleicher Weise die fünf Commentare deren wir (S. 247 f.) Oudin und Echard erwähnen hörten, einem Zeit- und Ordensgenossen von Dionysius dem Carthäuser, dem Magister Gerhard Hoefmans de Hamont zu Cöln. So nennt sich der Schreiber eines handschriftlichen Codex der um zehn oder elf Jahre älter ist, als der vorher besprochene Cod. lat. 6909, und sich augenblicklich in dem Antiquariat von Ludwig Rosenthal zu München befindet[2]). Der Verfasser der ausgezeichneten Biographie Hincmar's von Reims, Dr. Heinrich Schrörs, hatte die Güte, auf meinen Wunsch diesen Codex zu untersuchen, und mir darüber sehr genau und eingehend zu berichten. Es ist nothwendig, daß ich zunächst, dem Wesentlichen nach, den Codex characterisire, theils nach den Mittheilungen des genannten Gelehrten, theils durch Folgerungen die sich aus diesen, nach von mir angestellter Vergleichung des Cod. lat. 6909 und der entsprechenden Stellen im 13. Bande der großen Lyoner Ausgabe von 1651, ergeben.

Der Rosenthal'sche Codex, in groß Folio, auf Papier geschrieben, hat 269 (nicht numerirte) Blätter; das erste Blatt fehlt (mit dem Anfange der Schrift „Die himmlische Hierarchie"); ebenso am Ende ein oder zwei Blätter des Registers. Der

---

[1]) S. Dionysii Areopagitae opera (quae quidem extant) omnia, quintuplici translatione versa. et Commentariis D. Dionysii a Rikel Carthusiani elucidata. (Coloniae ex officina haeredum Io. Quentel 1556.) pag. 641. col. 2.

[2]) Dionysius Areopagita. De hierarchia coelesti. De hierarchia ecclesiastica. De divinis nominibus. Epistolae XI. *Cum commentariis Alberti Magni.* Scripsit Gerardus Hoefmans de Hamont ord. Carthus. Fol. (Rosenthal, Catalogue XL, 1884, Bibl. Carthusiana, pag. 19 n. 270.).
Die Anzeige ist übrigens ungenau, wie sich aus dem Weiteren ergeben wird.

Codex bietet den Text und die Commentare aller fünf Schriften des heiligen Dionysius, — auch von „Mystische Theologie“, welche in der eben angeführten Anzeige in Rosenthal's Catalog nicht genannt ist.

Der Inhalt besteht aus zwei verschiedenartigen Stücken. Das erste gibt in der Mitte der Seite, in großer Schrift und mit weiter Zeilenstellung, den Text des Areopagiten, auf dem Rande aber — oben und unten, rechts und links, analog wie in den glossirten Ausgaben des Corpus juris canonici —, in kleiner, enger, sehr undeutlicher und an Abkürzungen reicher Schrift, die Zergliederung und die Paraphrase Alberts, das heißt aus dem Commentar des Letzteren jene Elemente, welche in der Lyoner Ausgabe (Bd. 13) unter den Ueberschriften „Divisio textus“ und „Expositio textus“ erscheinen [1]). Dieses erste Stück geht bis Blatt 122 Seite 2.

Hier hört die bezeichnete Einrichtung der Seiten auf: das Blatt 123 enthält in durchlaufenden Zeilen drei legendarische Erzählungen über Albert den Großen, sowie seine Grabschrift aus der Dominicanerkirche in Cöln, und ein Epitaphium in Versen.

Von Blatt 124 an bis zum Schluß hat jede Seite zwei Spalten. Von hier an werden, unter der je im Anfange und am Ende (und darum zehnmal, da es sich um fünf Commentare handelt) sich wiederholenden Bezeichnung „Quaestiones et Dubia“ (oder bloß „Dubia“), in der nämlichen Folge wie im ersten Stück des Codex, die noch übrigen Elemente eines jeden der fünf Commentare Alberts gegeben. Es sind diejenigen, welche in der Lyoner Ausgabe unter der Ueberschrift „Dubia“ (beziehungsweise „Dubium“) stehen, aber unmittelbar je bei der „Expositio (oder Divisio) textus“ wozu sie gehören.

Die hiermit characterisirte Scheidung der Commentar-Elemente, die sowohl in der Lyoner Ausgabe, als in dem Neapolitanischen, dem Vaticanischen und dem Münchener Codex 6909 ungetrennt erscheinen, bildet die erste Eigenthümlichkeit des Rosenthal'schen Codex. Von größerer Bedeutung, als sie, ist aber die zweite: Der Rosenthal'sche Codex gibt die Commentare Alberts, sowohl was die „Divisio und die Expositio

[1]) Man vergleiche das „Scriptum“ des heiligen Thomas „in libros Sententiarum“.

textus", als was die „Quaestiones et dubia" betrifft, soviel ich nach den mir aus diesem Codex vorliegenden Sätzen urtheilen kann, wohl dem Inhalte nach, aber nicht wortgetreu, mitunter vielmehr ziemlich frei, wieder. Zur Erläuterung einige Beispiele. Ich beginne dabei mit dem Commentar zu „Mystische Theologie", weil dieser der einzige ist, aus welchem ich Sätze sowohl nach dem Rosenthal'schen Codex, als anderseits nach dem Münchener 6909 und der Lyoner Ausgabe anführen kann.

A.

Im Rosenthal'schen Codex, Bl. 101 S. 2, beginnt das erste Stück zu „De mistica theologia Sancti Dyonisii Ariopagite" also:

„Modus, materia, auditor et finis huius libri de mistica theologia poterit extrahi ex verbis Ysaie XLV, ubi dicitur: Vere tu es Deus absconditus, Deus Israhel, Salvator."

Im Münchener Codex 6909, Bl. 314 Sp. 3 Z. 4 v. o. ff., und in der Lyoner Ausgabe Bd. 13 S. 117 [1]), heißt es dagegen:

„Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, Salvator. Isa. 45. Ex verbis istis circa hanc doctrinam, quae intitulatur de mystica Theologia, quatuor possunt extrahi, scilicet modus, materia, auditor et finis."

Codex Rosenthal, Bl. 254 S. 1, „Quaestiones et dubia" zu derselben Schrift des Areopagiten:

„Circa librum Dyonisii divini de mystica theologia primo quaeritur de nomine istius, sive quare mystica dicatur . . ."

Münchener Codex 6909, Bl. 314 Sp. 4 Z. 7 v. u. ff., u. Lyoner Ausgabe Bd. 13 pag. 118. col. 1. post med.:

„His igitur praelibatis quaerendum est de nomine istius scientiae, quare mystica dicatur . . ."

B.

Der Commentar zu „De ecclesiastica hierarchia" beginnt im Rosenthal'schen Codex, Bl. 22 S. 1, also:

In der Lyoner Ausgabe [2]) pag. 3. col. 2., liest man:

[1]) Es ist zu beachten, daß im Bd. 13 dieser Ausgabe die Seitenzählung nach S. 200 (wo der Commentar zu „Die himmlische Hierarchie" abschließt), wieder mit 1 beginnt. Aehnliches wiederholt sich später in demselben Bande nochmals.

[2]) Der Leser wolle sich erinnern, daß der Cod. lat. 6909 diesen Commentar nicht hat.

„Iste liber dividitur in duas partes. In prima determinat de ecclesiastica yerarchia in communi, in secunda de partibus eius, quia *(quae?)* incipit in secundo capitulo . ."

„Divisio textus.

„Dividitur autem iste liber in duas partes. In prima determinat de Ecclesiastica hierarchia in communi; in secunda de partibus eius, et incipit in secundo cap. ibi, *Dictum est* . ."

Die „Dubia" zu derselben Schrift beginnen:

im Codex Rosenthal, Bl. 170 S. 1:

„Quia per angelice yerarchie spiritus, immediate a Deo recipientes divinas illuminaciones, quibus ipsa ecclesiastica yerarchia perficitur, . . ."

in der Lyoner Ausg. Bd. 13 pag. 2. col. 1.:

„Dubia.

„Quia per angelicae hierarchiae spiritus, immediate a Deo recipientes divinas illuminationes, ipsa Ecclesiastica hierarchica in nos deferuntur, . . ."

C.

Der Commentar zu „De divinis nominibus" beginnt im Rosenthal'schen Codex, Bl. 54 S. 1, mit den Worten: „Ammirabile *(sic)* est nomen tuum in universa terra" (ganz wie im Münchener Codex 6909, oben, S. 248).

Auf der zweiten Seite desselben Blattes 54 heißt es:

„Iste liber dividitur in duas partes. In prima determinat de divinis nominibus que ad suam considerationem pertinent in communi, in secunda in unoquoque in speciali."

Dagegen im Codex 6909, Bl. 111 Sp. 1 Z. 3 v. o. ff.[1]):

„Dividitur enim iste liber in duas partes. In prima determinat de nominibus divinis quae ad suam considerationem pertinent in communi. In secunda determinat de unoquoque in speciali."

Der Anfang der „Quaestiones et dubia circa librum de divinis nominibus" lautet im Rosenthal'schen Codex, Bl. 180 S. 1:

„Circa librum de divinis nominibus primo quaeritur,

Dagegen heißt es im Codex 6909, Bl. 111 Sp. 2 Z. 6 v. o. ff.:

„Sed videtur quod istum librum debuit praeordinare illi

---

[1]) Die Lyoner Ausgabe enthält diesen Commentar nicht, wie früher schon bemerkt wurde.

utrum iste liber debeat ordinari post librum de divinis ypostasibus sive personis, sicut Dyonisius ordinavit eum."

libro. Essentia enim secundum rationem intelligendi est ante personam: sed ista nomina de quibus hic agitur, sunt essentialia: ergo liber iste debet praecedere librum de divinis personis."

Diese Beispiele dürften genügen: der Rosenthal'sche Codex stellt sich in denselben dar als eine freie, vielfach nicht im Ausdrucke, aber den Gedanken und dem Inhalte nach treue Wiedergabe der fünf Commentare.

Was hiernach für unseren Gegenstand eigentliche Bedeutung hat, das ist der Nachweis, daß der Schreiber des Codex die Commentare als ein Werk Alberts des Großen betrachtete. Dieser Nachweis ist nun freilich nicht schwer. Zunächst deuten ohne Zweifel die vorher (Seite 252) bezeichneten, auf das Blatt 123 des Codex geschriebenen Stücke darauf hin, daß der Inhalt des Letzteren zu Albert in besonderer Beziehung steht. Den entscheidenden Beweis übrigens enthalten die folgenden sechs Stellen. Die drei ersten stehen je am Schlusse der „Quaestiones et dubia" zu den darin genannten Schriften; die drei übrigen finden sich am Ende des Codex, im Register, von welchem, wie schon erwähnt wurde, ein oder zwei Blätter nicht vorhanden sind.

Blatt 169 S. 1: „Expliciunt quaestiones et dubia circa librum beati Dyonisii de celesti yerarchia, *secundum venerabilem Domnum Albertum Magnum*. Scripta Colonie permanus magistri Gerardi Hoefmans de Hamont, finita anno Domini 1465 . . ."

Blatt 253 S. 2: „Et sic patent dubia circa textum Dyonisii *de divinis nominibus*[1]) *per venerabilem Domnum Albertum Magnum.* Scripta Colonie et finita per manus magistri Gerardi Hoefmans de Hamont anno 1466. decima die mensis[2]). Laudetur Christus cum Maria matre sua ac virgine gloriosa in eternum benedictus. Amen."

Blatt 257 S. 2: „Expliciunt quaestiones et dubia mota et soluta *per venerabilem Domnum Albertum Magnum* circa textum beati Dyonisii de mystica[3]). Finita Colonie per manus Gerardi . . ."

---

[1]) Hier ist am Rande „disputata" eingeschaltet.
[2]) Am Rande: iunii.
[3]) Am Rande beigefügt: theologia.

Blatt 267 S. 1: „Incipiunt tituli dubiorum disputatorum *per venerabilem Domnum Albertum Magnum* super librum angelice yerarchie beati Dyonisii."

Blatt 268 S. 2: „Explicit registrum dubiorum disputatorum *per venerabilem Domnum Albertum Magnum* super libro divini Dyonisii de celesti yerarchia."

Blatt 269 S. 1: „Incipiunt tituli dubiorum disputatorum *per venerabilem Domnum Albertum Magnum* in commento super libro angelice[1]) yerarchie beati yerarchie[2]).

Hiermit ist, wenn ich nicht irre, der im Anfange dieser Nummer (S. 251) ausgesprochene Satz zur Genüge bewiesen.

7. Ganz dieselbe Ueberzeugung aber, wie Dionysius der Carthäuser und sein Ordensgenosse Gerhard Hoefmans, daß nämlich die in den vier Codices und der Lyoner Ausgabe vorliegenden Commentare keineswegs Originalarbeiten des heiligen Thomas seyen, ob auch, in dem Neapolitanischen Codex, von seiner Hand geschrieben, — die gleiche Ueberzeugung hegten auch die Ordensgenossen des Heiligen in dem Kloster San Domenico Maggiore zu Neapel. Diese Thatsache ergibt sich als nothwendige Folgerung wieder aus Mittheilungen Uccelli's selber.

Der Neapolitanische Codex nämlich, so berichtet derselbe, gelangte in die Nationalbibliothek erst während der französischen Invasion unter Mürat; bis dahin hatte ihn das vorher genannte Dominicanerkloster aufbewahrt und als Reliquie hoch verehrt. Er war in ein großes, schön gearbeites Schaugefäß von Silber und vergoldetem Kupfer eingeschlossen; so wurde er gezeigt, namentlich am Feste des heiligen Thomas, in dem einst von ihm bewohnten Gemach, das in eine Kapelle umgewandelt war, und alljährlich an jenem Tage von vielen Andächtigen besucht wurde. Wie schon erwähnt, besteht der Codex nur aus großen Bruchstücken: viele Blätter sind ganz oder theilweise herausgeschnitten. Nämlich man war, bevor er in dem Schaugefäße geborgen wurde, weniger schonend mit ihm verfahren: man hatte Blätter und Stücke von Blättern, welche der große Kirchenlehrer mit eigener Hand beschrieben,

---

[1]) Soll heißen „ecclesiastice", wie die unmittelbar folgenden Titel der einzelnen Quästionen beweisen.

[2]) Soll offenbar heißen „Dyonisii".

als werthvolle Reliquien betrachtet, und sie als Solche nach allen Seiten hin vertheilt. Erst das entschiedene Verbot eines Generals des Dominicanerordens, Antonin Cloche, machte im Jahre 1693 diesem Vorgehen ein Ende, indem es den Mönchen von San Domenico untersagte, fortan aus der Handschrift Blätter wegzunehmen, um sie als Reliquien zu verschenken[1]).

Aus diesen Mittheilungen Uccelli's, sage ich, ergibt sich ganz unwidersprechlich, daß die Dominicaner zu Neapel ihren Codex wohl als ein Autograph des heiligen Thomas betrachteten, aber nicht als ein Originalwerk desselben. Oder will jemand diesen Männern einen derartigen Vandalismus zuschreiben, daß sie die Originalarbeit des größten Theologen den Gott ihrem Orden und seiner Kirche geschenkt, nicht besser zu schätzen, nicht sorgsamer zu hüten wußten? Und will jemand denselben Männern so wenig Sinn für die Wissenschaft zutrauen und ein solches Maaß geistiger Indolenz, daß sie in keiner Weise für die Vervielfältigung einer so bedeutenden Originalarbeit etwas thaten, weder durch Anfertigung von authentischen Abschriften, noch auch später durch Drucklegung derselben? Denn Uccelli selbst bezeichnet ja die von ihm veröffentlichte Schrift als bis dahin ungedruckt (*inedita*); anderseits nennt weder der Münchener Codex noch der Vaticanische noch der Rosenthal'sche als Verfasser den heiligen Thomas, lassen vielmehr Albert den Großen als Solchen erscheinen.

Der zuletzt von mir angeführte Gedanke ist kein anderer als derjenige, welchen bereits zwei gelehrte Dominicaner, Touron und De Rubeis, einer Notiz der zwei Bollandisten Papebroch und Henschen gegenüber geltend machten. Die Letzteren erzählen nämlich von der oben erwähnten Kapelle, dem einstigen Wohnzimmer des heiligen Thomas in San Domenico zu Neapel, wo unter anderen ehrwürdigen Schätzen ein „von der Hand des Heiligen geschriebener Commentar zu dem Werke des Areopagiten ‚Die himmlische Hierarchie' aufbewahrt werde"; sie selber hätten am 7. März 1661 die Kapelle besucht. Der Ausdruck dessen sich die zwei Bollandisten bedienen, ist an sich doppelsinnig[2]): er kann sowohl ein eigentliches Originalwerk des

---

[1]) Uccelli S. 7. 10. 59.

[2]) ubi et liber Supra Dionysium de coelesti Hierarchia, *propria S. Thomae manu conscriptus*, habetur.

heiligen Thomas bezeichnen, als ein bloßes Autograph desselben. De Rubeis nimmt ihn im ersten Sinne, und bemerkt deßhalb, die Worte Tourons wiederholend: „Wer wird denn glauben, unsere Ordensgenossen, die Dominicaner zu Neapel, würden, bei ihrer hohen Verehrung gegen den heiligen Thomas und ihrem Eifer für seine Ehre, ein solches Werk bis auf diese Stunde im Dunkel vergraben gelassen haben, wenn Thomas es mit eigener Hand gearbeitet hätte?"[1])

8. Freilich, Uccelli ist um eine Antwort auf diese Bemerkung der zwei Dominicaner nicht verlegen. Wo es sich um Thatsachen handle, meint er, da sey es nicht genug, am Studirtisch zu sitzen und gelehrte Bücher zu schreiben und Conjecturen zu machen, sondern man müsse an Ort und Stelle, entweder selbst oder durch Andere, genaue Untersuchungen anstellen. Diesen Weg habe er seinerseits eingeschlagen, indem er im Jahre 1867 den Codex in der Nationalbibliothek zu Neapel persönlich in Augenschein nahm.[2]) Gewiß überaus lobenswerth. Aber meint Uccelli denn, die Dominicaner welche den Codex mehr als 500 Jahre in Händen hatten, und neben ihnen viele andere gelehrte Männer, hätten das nicht oft und oft gleichfalls gethan? Und was hat er bei der von ihm persönlich vorgenommenen Untersuchung denn eigentlich entdeckt, woraus hervorginge, daß der Codex nicht bloß ein Manuscript von der Hand des heiligen Thomas ist, sondern ein wirkliches geistiges Erzeugniß desselben enthält?

Uccelli bringt hierfür zwei Gründe. „Wie sich aus den großartigen Ruinen eines Hauses zu Pompeji die Existenz des ganzen Hauses folgern läßt, ebenso aus den ausgedehnten Bruchstücken des verstümmelten Codex die Thatsache, daß Thomas von Aquin der Verfasser jener ganzen Commentare ist"[3]). Ueberdies „beweisen die tachygraphischen Zeichen in welchen die Commentare vorliegen, sowie die gestrichenen Stellen, und die Zusätze zwischen den Zeilen sowohl als auf dem Rande,

---

[1]) D. Thomae opera. Ed. Venet. 1747. t. 8. pag. XII.

[2]) Uccelli S. 8 f.

[3]) Da' lunghi frammenti poi si può ben inferire che S. Tommaso sia l'autore di que' lavori interi; come da' resti grandiosi di una casa di Pompei si può dedurre l'esistenza di tutta la casa. Uccelli p. 9.

daß man wahre Originalarbeiten des heiligen Thomas vor sich hat, und nicht die einfache Nachschrift der Vorlesungen Alberts des Großen"[1]). Als ob jene tachygraphischen Zeichen und die weiteren Eigenthümlichkeiten des Codex ein halbes Jahrtausend hindurch unsichtbar gewesen wären; als ob die Anwendung von Schnellschriftzeichen nicht gerade beim Nachschreiben eines mündlichen Vortrags oder eines Dictats sich vorzugsweise nahelegte; und als ob ein genialer Geist wie Thomas von Aquin, der weniger als zwei Jahrzehnte später schon den Glanz seines großen Meisters zu verdunkeln bestimmt war, in einer Leistung des Letzteren nicht Verbesserungen und Zusätze zu machen im Stande gewesen wäre. Hat ja Uccelli selbst in seiner Broschüre (S. 21 ff. Note) aus den Bollandisten den Bericht Wilhelms von Thoco abdrucken lassen, nach welchem, während Albert der Große zu Cöln seine Vorlesungen über das Buch des Areopagiten „Die Namen Gottes" hielt, Thomas gemeinsam mit einem anderen Studirenden dieselben wiederholte, und dabei „Vieles ergänzend hinzufügte, was Albert nicht gesagt hatte." *Magnorum fluminum navigabiles fontes sunt.*

Was hiernach den ersten Grund betrifft, so hat Uccelli gewiß vollkommen Recht, wenn er aus großartigen Ruinen eines Hauses, sey es zu Pompeji sey es irgendwo anders, auf „die Existenz" des ganzen Hauses schließt; in unserem Falle handelt es sich aber um den Architecten: und als Solchen den heiligen Thomas nachzuweisen, das dürfte den von mir angeführten Zeugnissen und Thatsachen gegenüber denn doch mehr als schwer seyn. Es ist ja geradezu tollkühn, auf einen so armseligen Grund hin wie der zuerst besprochene, — und dieser allein bleibt noch übrig, — das Verdict zu fällen: Die Redaction der Lyoner Ausgabe von 1651 hat geirrt, da sie von den fünf Commentaren, von denen der Neapolitanische Codex Bruchstücke enthält, vier als Arbeiten Alberts des Großen publicirte[2]); die Schreiber des Vaticanischen Codex 712, des Pariser den Echard sah, des Rosenthal'schen und des Münchener lat. 6909 haben geirrt, da sie über und unter die nämlichen Commentare den Namen Alberts des Großen setzten; Dionysius der Carthäuser hat geirrt, wenn er den Commentar „*Admirabile est nomen tuum*"

[1]) Uccelli S. 12.

[2]) Vgl. Uccelli S. 10.

als ein Werk Alberts des Großen citirte; und in gleichem Maaße geirrt haben die Redactionen der sechs oder sieben Gesammtausgaben der Werke des heiligen Thomas, von der Römischen (1570) bis zur letzten Pariser (1876), indem sie immer aufs neue den Commentar „*Ad intellectum verborum B. Dionysii*“ reproducirten: denn dieser Commentar, ob auch durch einen Codex aus dem 13. Jahrhundert, durch einen zweiten vielleicht eben so alten, und durch ein Actenstück der Universitäts-Kanzlei zu Paris vom Jahre 1303 als authentisch documentirt, „ist ganz und gar nicht ein Werk des heiligen Thomas, auch nicht ein Auszug aus einem Solchen, noch irgend welche andere Arbeit desselben“[1]).

9. Der Zeugen durch welche Uccelli seinen Aufstellungen Ansehen zu geben sich bemüht hat, würde ich gar nicht erwähnen, hätte mich nicht die Erfahrung belehrt, daß der gute Herr keineswegs der einzige Verehrer jener gemüthlichen Logik ist, die man in seiner Broschüre bewundert.

Es lassen sich dieser Zeugen zwei Klassen unterscheiden. Die eine umfaßt sechs oder sieben Namen, aus der Zeit von 1661 bis 1820[2]); sie constatiren insgesammt, was wir bereits gehört haben, daß nämlich das einstige Wohngemach des heiligen Thomas in eine Kapelle umgewandelt sey, und in dieser ein Autograph desselben aufbewahrt und verehrt werde, beziehungsweise wurde, einen Commentar zu „Die himmlische Hierarchie“ enthaltend. Ich anerkenne diese Thatsache mit Vergnügen. Daß die sieben Berichterstatter in dem Autograph nur eine werthvolle Reliquie sahen, für die Wissenschaft dagegen demselben keineswegs die hervorragende Bedeutung eines ungedruckten Manuscriptes beilegten, beweist schon der Umstand, daß sie insgesammt einzig jenen Commentar nennen mit welchem das Autograph beginnt, ohne von den vier anderen ein Wort zu sagen.

Eben so viele Namen wie jene, umfaßt auch die andere Klasse der Uccelli'schen Zeugen[3].) Eines zunächst berichtet jeder dieser sieben, nämlich daß Thomas einen Commentar verfaßt habe zu „Die Namen Gottes“. Ich mache diese Aussage als eine Bestätigung dessen geltend, was ich oben (S. 245 ff.)

---

[1]) Uccelli S. 10. [2]) Uccelli S. 2 f. 57 f.
[3]) Uccelli S. 1. f.

bereits nachgewiesen habe. Denn von keinem der sieben Zeugen wird der Commentar irgendwie näher bezeichnet: folglich habe ich mindestens dasselbe Recht, ihre Angabe von dem in allen Ausgaben gedruckten Commentar *„Ad intellectum“* zu verstehen, mit welchem Uccelli sie auf den anderen *„Admirabile est nomen tuum“* deutet, lediglich deßhalb, weil gerade dieser in seinem Neapolitanischen Autograph sich findet.

Außer der Schrift „Die Namen Gottes“ nennen unter den sieben von Uccelli angeführten Gelehrten zwei, Ludwig von Valladolid († 1436 oder bald darauf) und Paul Ragio (um 1580), auch die vier anderen Schriften des Areopagiten als Solche, die von Thomas commentirt worden seyen; die übrigen fünf hingegen nennen einzig noch die Schrift „Die himmlische Hierarchie“. Läßt dieser Abgang der Uebereinstimmung die Zuverläßigkeit dieser Angaben schon in zweifelhaftem Lichte erscheinen, so wird die Sache schlimmer, wenn man berücksichtigt, daß die zwei ältesten der sieben Zeugen, Ludwig von Valladolid und Laurentius Pignon († 1446), um mehr als ein volles Jahrhundert jünger sind, als die vier oben (S. 245 f.) von mir angeführten, während drei derselben im sechzehnten, und die zwei noch übrigen erst im siebenzehnten Jahrhundert starben. Nämlich nach dem jedenfalls richtigen Grundsatze, welchen Casimir Oudin auf den früher (S. 246 f.) wiedergegebenen folgen läßt, „verdienen jüngere Schriftsteller keinen Glauben, wo sie dem heiligen Thomas Werke absprechen, welche die älteren“ (die vier oben genannten) „ihm zuschreiben, oder wenn sie umgekehrt ihm Solche zuschreiben, die sich in den alten Handschriften oder Ausgaben nicht finden: es wäre denn, sie lieferten einen entscheidenden Beweis für die Aechtheit solcher Werke, namentlich auf Grund von Zeugnissen der älteren“[1]. Von einem Beweise entdeckt man aber in den von Uccelli wiedergegebenen Worten seiner sieben Zeugen nicht eine Spur.

Es steht mithin fest: Thomas von Aquin hat einzig zu „Die Namen Gottes“ einen Commentar hinterlassen, nicht auch zu den vier anderen Schriften des heiligen Dionysius: es ist derjenige welcher anfängt *„Ad intellectum“*; die fünf Commentare dagegen von denen in dem Neapolitanischen Codex Fragmente vorliegen, sind Werke Alberts des Großen. Die Thesis

---

[1]) Oudin Commentar. tom. 3. col. 301.

Uccelli's (oben S. 244 f.) ist folglich nicht bloß originell, sondern auch vollständig falsch.

---

10. In seinem Commentar *„Admirabile est nomen tuum“*, zu „Die Namen Gottes“, schreibt Albert der Große: *„Ratio pulchri in universali consistit in* resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones“[1]). Auf diesen Satz gründet Vallet seine Entwickelung des Wesens „der Schönheit an sich“[2]). Der Satz ist wahr; derselbe steht auch mit den Anschauungen Plato's, des Aristoteles, des heiligen Thomas, im vollsten Einklange. Nur darin irrt Vallet wie sein Recensent in der „Lit. Rundschau“, daß sie meinen, der Satz sey einer Schrift des heiligen Thomas entnommen.

Weit nachtheiliger als dieser Irrthum ist aber ein anderer: beide halten den Satz für eine Definition, da er das doch keineswegs ist. Vallet läßt freilich in seinem Buche (S. 3) die sechs ersten Worte des Satzes weg[3]); aber man kann doch kaum zweifeln, daß er das angebliche „Opusculum de pulchro“ in Händen, folglich den Satz vollständig und im Zusammenhange vor sich gehabt. Hätte er nun bloß noch die acht demselben vorausgehenden Sätze Alberts gelesen, dann würde er seinen Mißgriff leicht vermieden haben. Der Satz welcher dem von Vallet als Definition behandelten unmittelbar vorausgeht, lautet nämlich so: „Sic igitur dicimus, quod *pulchrum et honestum sunt idem in subiecto.* Differunt autem ratione, quia ratio pulchri in universali . . .[4]) (hier folgen die vorher angeführten Worte). Im Anfange der *„Solutio“* aber heißt es: „Dicendum, quod pulchrum in ratione sua plura concludit: scilicet splendorem formae supra partes materiae proportionatas et terminatas, — sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata, — *hoc est quasi differentia specifica complens rationem*

---

1) Münchener Codex lat. 6909 Bl. 184 Sp. 4 Z. 1 v. u. bis Bl. 185 Sp. 1 Z. 3 v. o. Uccelli S. 29 f., nach dem Neapolitanischen Code In dem Münchener Codex fehlt übrigens das drittletzte Wort, *vires*.

2) Vallet, L'idée du beau p. 3—103. Vgl. oben S. 1.

3) Oben sind sie deßhalb mit Cursivschrift gedruckt.

4) Münchener Codex 6909 Bl. 184 Sp. 4 Z. 4 v. u. ff. Uccelli S. 2

pulchri. Secundum est, quod trahit ad se desiderium, et hoc habet, inquantum est bonum et finis"[1]). Nun weiß doch ein Jeder, daß die „quasi differentia specifica, *complens* rationem pulchri", für sich allein genommen, eben so wenig das ganze Wesen der Schönheit umfaßt, mithin eben so wenig eine Definition derselben bildet, als jenes Element das in der Logik die „differentia ultima" heißt, für sich allein und ohne das „genus proximum", die ganze Begriffsbestimmung ausmacht. Oder gibt man eine Definition des Menschen, wenn man sagt, derselbe sey „ein mit Vernunft begabtes Wesen"?

Im Vorbeigehen will ich nicht unterlassen darauf aufmerksam zu machen, daß Albert den „splendor formae" als die „*quasi* differentia specifica" für den Begriff der Schönheit bezeichnet. Die Transcendentalbegriffe haben bekanntlich ihren Namen daher „quod *transcendunt* omne genus"; deßhalb kann bei ihnen von einem „genus proximum" und einer „differentia ultima" in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht die Rede seyn. Das von Albert hinzugefügte Wort *quasi* beweist somit, daß er die Schönheit zu den Transcendentalbegriffen zählte.

Die üblen Folgen des vorher constatirten Versehens treten in dem Buche Vallet's sehr greifbar zu Tage, — wie an anderen Stellen, so namentlich in dem zweiten Abschnitte desselben, welcher dem geschätzten Recensenten, seiner eigenen Versicherung nach, „am meisten gefallen hat"[2]).

Vallet „gibt wohl zu, daß das Gefühl und der Genuß des Schönen auch die Liebe einschließt, aber nicht die Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes, die ein Act des Willens oder Begehrens ist, sondern jene Liebe, die einem jeden Seelenvermögen gegenüber seinem Objecte zu-

---

[1]) Münchener Codex 6909 Bl. 184 Sp. 4 Z. 13 ff. v. o. Uccelli S. 29. Nicht viel später sagt Albert abermals: . . . super hoc (nämlich zu der früher von ihm erwähnten Definition des honestum, *quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit)* addit pulchrum *differentiam quandam quae complet rationem ipsius.* Münchener Codex 6909 Bl. 185 Sp. 1. Z. 10 v. o. vgl. Bl. 184 Sp. 3 Z. 13 v. o. ff. Uccelli S. 30. (Bei diesem lauten die letzten vier Worte: „quam complet ratione ipsius". Ich habe die Lesart des Münchener Codex gewählt, welche hier offenbar die richtige ist).

[2]) Lit. Rundschau 1884 Sp. 521.

kömmt. In diesem Sinne spricht man von einer Liebe zum Wahren, zur Wissenschaft, zur Contemplation, und in gleicher Weise von einer Liebe des Schönen"[1]). Das soll scholastisch, das sollen Gedanken des heiligen Thomas seyn?

Jedes psychische Vermögen hat seine bestimmten Objecte, und die in Rücksicht auf diese geübte Thätigkeit vervollkommnet es: darum liegt es in der Natur des Menschen, daß diese Objecte seiner einzelnen Vermögen den natürlichen Gegenstand seiner Liebe — seines bejahenden Strebens — bilden. In Folge dessen gibt es allerdings eine Liebe welche sich auf die Wahrheit, das Object des höheren Erkennens, richtet, sowie eine Liebe welche die natürlichen Objecte des niederen Erkenntnißvermögens und seiner besonderen Functionen, oder jene des vegetativen Vermögens zu ihrem Gegenstande hat. Aber diese verschiedenartige Liebe ist — nach der Lehre nicht nur des heiligen Thomas sondern aller Meister der Scholastik — nicht ein Act der einzelnen Vermögen, z. B. der höheren Erkenntnißkraft, oder der Phantasie, der sinnlichen Urtheilskraft, der äußeren Sinne, oder des vegetativen Vermögens, sondern immer und ausschließlich ein Act des Strebevermögens. „Respondeo dicendum, quod amor est aliquid *ad appetitum* pertinens" (Thom. S. 1. 2. p. q. 26. a. 1. c.). Je nachdem im Menschen das Strebevermögen vermittelst eines leiblichen Organs seine Aeußerungen vollzieht, oder, als geistige Kraft, ohne ein Solches, werden bekanntlich dieselben als sinnliche oder als höhere Strebungen bezeichnet, und ist insbesondere auch der radicale Act des Strebevermögens, die Liebe, entweder eine sinnliche Thätigkeit oder eine geistige.

Neben diesen zwei Arten von Liebe, welche beide im eigentlichen Sinne des Wortes diesen Namen führen, gibt es nun noch ein Drittes, das die Scholastik mit dem nämlichen generischen Namen bezeichnet, aber indem sie es zugleich durch Hinzufügung eines Wortes näher bestimmt: das ist der *amor naturalis* oder *appetitus naturalis*. Was versteht sie unter diesem Ausdrucke? Der „amor naturalis" ist nicht eine wirklich seyende Thätigkeit, sondern eine gedachte, fingirte; er ist nichts Anderes, als die besondere Beschaffenheit oder die Einrichtung, welche Gott jedem Dinge, und jedem

[1]) Lit. Rundschau 1884 Sp. 521. Vgl. Vallet p. 141 s.

einzelnen Vermögen jedes Dinges, jedem Organe, jedem besonderen Theile jedes Organismus anerschaffen hat, — insofern dieser Theil oder dieses Organ oder dieses Vermögen oder dieses Ding, wenn es mit einem Strebevermögen begabt würde, solche Strebeacte setzen würde, welche jener seiner natürlichen Einrichtung oder Beschaffenheit entsprechen, und mit der Förderung seines Seyns im Einklange stehen[1]).

Dieser *amor naturalis* ist es, — denn nur er kann es seyn, — was Vallet unter dem Namen von Liebe „dans un sens plus large", oder unter der Wendung „un amour de connaissance, de contemplation, *et non pas d'appétit*"[2]) versteht, und sein Recensent unter der „Liebe nicht im eigentlichen Sinne des Wortes, die ein Act des Willens oder Begehrens ist"; denn einzig dieser amor naturalis ist ja „jene Liebe, die einem jeden Seelenvermögen gegenüber seinem Objecte zukömmt". Und den Gegenstand dieses *amor naturalis*, wie derselbe speciell auch dem menschlichen Erkenntnißvermögen eigen ist, soll nach ihrer Lehre die Schönheit bilden, insofern sie überhaupt als Gegenstand der Liebe und des Genusses gilt, und als Solcher anerkannt werden muß.

Diese Doctrin ist nun freilich, vor Allem wo man das Wesen der Schönheit nach Thomas von Aquin zu entwickeln sich ausdrücklich anheischig gemacht, eine derartige metaphysische Ungeheuerlichkeit, daß ich es keinem Leser verübeln kann, wenn er Anstand nimmt, mir zu glauben. War ich doch selber so weit entfernt, ein solches Resultat für möglich zu halten, daß ich lange arbeiten mußte, um zu entdecken, was für einen Begriff ich mit der Vallet'schen „Liebe" zu verbinden hätte, die nach seinen Angaben keineswegs „l'amour proprement dit" seyn soll, keineswegs „un amour d'appétit", weder „l'amour de passion" noch „l'amour de volonté ou du coeur", sondern einzig „un amour de connaissance, de contemplation"[3]).

---

[1]) Thom. in Arist. Ethic. Nicom. lib. 1. lect. 1. Contr. gent. lib. 1. c. 72. n. 3. S. 1. 2. p. q. 26. a. 1. c. et ad 3. q. 28. a. 6. c. — Cfr. Aug. de civ. Dei lib. 11. c. 28. Confess. lib. 13. c. 9. n. 10.

[2]) Vallet p. 141. 142.

[3]) Vallet p. 141. 142.

Daß auch dem Recensenten in der „Rundschau" die Sache nicht

Muß ich nun die wissenschaftliche Unzuläßigkeit der characterisirten Lehre beweisen? Jedermann weiß doch, daß die Liebe die sich schönen Erscheinungen gegenüber in uns regt, ein actueller, wirklich seyender psychischer Vorgang ist, ein thatsächliches Gefühl, das entsteht und wieder verschwindet. Der „amor naturalis“ — nur indem ich den lateinischen Ausdruck beibehalte, kann ich mich kurz und zugleich bestimmt ausdrücken — der „amor naturalis“ des Erkenntnißvermögens ist aber nicht eine wirklich seyende Thätigkeit dieses Letzteren, sondern nur eine gedachte, die niemals existirte und niemals existiren wird; er ist nicht etwas das sich psychologisch erzeugt und dann wieder aufhört zu seyn, sondern eine dauernde, bleibende Beschaffenheit der Erkenntnißkraft, vermöge deren diese bestimmte Gefühle erzeugen würde, wenn sie mit der Fähigkeit dazu ausgestattet wäre. Abermals: jedermann weiß, daß das Schauen, die Betrachtung schöner Erscheinungen uns Genuß gewährt, actuellen, wirklichen, bewußten Genuß; jeder actuelle Genuß setzt aber actuelle Liebe voraus, welche eben, unter den entsprechenden Bedingungen, in den Genuß übergeht. Wie nun der „amor naturalis“ des Erkenntnißvermögens keineswegs actuelle Liebe, sondern, soweit er wirkliches Seyn hat, nichts Anderes ist als die in dem Vermögen liegenden natürlichen Gesetze, von denen dasselbe beherrscht wird, — ebenso ist es unmöglich, daß dieser „amor naturalis“ für wirklichen bewußten Genuß jemals die genügende psychologische Voraussetzung bilde. Wiederum: jedermann weiß, daß unsere Liebe schönen Erscheinungen gegenüber, und die Freude die wir an ihnen finden, freie Thätigkeiten sind, deren wir uns entschlagen, die wir zurückweisen können: der „amor naturalis“ ist aber etwas Nothwendiges, von uns vollständig Unabhängiges, das mit der von der Weisheit Gottes gesetzten Natur unserer Vermögen steht und fällt.

übermäßig klar gewesen seyn dürfte, scheint mir daraus hervorzugehen, daß er die zwei letzten oben angeführten Wendungen wiedergibt mit „Liebe zur Wissenschaft, zur Contemplation“. Diese Uebersetzung ist verfehlt; hätte Vallet diese Begriffe ausdrücken wollen, dann würde er gesagt haben „l'amour de *la* connaissance (oder vielmehr science), de *la* contemplation“.

Zeugnisse aus denen unwidersprechlich hervorgeht, wie die hervorragendsten Meister der älteren Wissenschaft über die Schönheit und die auf sie sich beziehenden psychischen Vorgänge dachten, habe ich in meiner „Aesthetik" in hinreichender Menge gegeben, um sie hier übergehen zu können; darum nur zwei. Oben (S. 262) hörten wir Albert sagen: „Pulchrum et honestum sunt idem in subiecto", „in ihrem Träger sind die Schönheit und die innere Gutheit Eines und dasselbe". Machen hiernach die nämlichen Vorzüge, durch welche ein Ding schön ist, auch dessen innere Gutheit aus, dann folgt daraus doch nothwendig, daß dasselbe für jeden, der seine Schönheit erkennt, auch den natürlichen Gegenstand der Liebe bilden muß, und zwar der Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes. Und wenn seinerseits Thomas schreibt: „Philosophus dicit 9. Ethic., cap. 5. et 12. in princ., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis"[1]): meint er da mit dem *amor spiritualis*, dessen Grund und Gegenstand wie die Gutheit, gerade so die Schönheit bilde, den „amor naturalis", oder aber jene Thätigkeit des höheren Strebevermögens welche man „Liebe" nennt? meint er den „amour de connaissance, de contemplation", die „Liebe nicht im eigentlichen Sinne des Wortes", oder aber „un amour d'appétit", den „amour proprement dit", den „amour de volonté ou du coeur"?

Der geehrte Recensent in der „Rundschau" macht in Rücksicht auf die Auffassung von der bisher die Rede war, die Bemerkung: „Dies ist der Punkt, in welchem Vallet zumeist mit den Ansichten Jungmann's dissentiren dürfte." Meiner Ueberzeugung nach sind noch manche andere Punkte in dem französischen Buche sehr unrichtig: Einen, der mindestens die gleiche Bedeutung hat wie der bisher besprochene, werde ich noch hervorheben; was aber den besprochenen betrifft, so „dissentirt" Vallet in demselben mit mir lediglich darum weil er darin, und genau in demselben Maaße wie er darin, mit Albert dem Großen, mit Thomas von Aquin, und mit jeder gesunden Philosophie „dissentirt". „Den ersten Platz" unter den „vortrefflichen

[1]) Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 2. c. — Die Ueberschrift des Artikels lautet: „Utrum cognitio sit causa amoris".

Leistungen über die Philosophie des Schönen, in welchen der englische Lehrer fleißig zu Rathe gezogen wird"[1]), dürfte somit das Vallet'sche Buch wohl schwerlich einnehmen.

Die Stelle bei Thomas, In I. Dist. 31. q. 2. art. un. ad 4., auf welche Vallet, um seine originelle Doctrin sicherzustellen, sich beruft, und zwar nach der Versicherung seines Recensenten „mit Recht", — bei welcher wohl eben darum der Letztere es der Mühe werth fand, sowohl die nachläßige Citation Vallet's als den von ihm nur theilweise angeführten Originaltext zu ergänzen[2]), — diese Stelle sage ich, hat mit der Lehre Vallet's so wenig zu thun, als irgend welcher andere Satz den Thomas je geschrieben. Wem daran liegt, den Sinn derselben zu verstehen, der fasse die von mir in meiner „Aesthetik" (2. Aufl. S. 149) nach Thomas von Aquin entwickelte Definition der Schönheit ins Auge, oder die mit dieser identische, welche, gleichfalls als die eigentliche und wahre Lehre des heiligen Thomas, in dem letzten seiner größeren Werke Kleutgen gibt[3]), und erinnere sich dabei allenfalls noch des von Vallet so verhängnißvoll übersehenen Gedankens bei Albert dem Großen: „hoc est quasi *differentia specifica* complens rationem pulchri" (oben S. 262). Die theologische Frage durch welche Thomas zu der in Rede stehenden Aeußerung (in I. Dist. 31.) veranlaßt wurde, habe ich übrigens, ganz in seinem Sinne, in meiner „Aesthetik" (2. Aufl. S. 203 f.) bereits berücksichtigt, und dem Wesentlichen nach in derselben Weise hatte ich es schon vor zwanzig Jahren, in der ersten Auflage desselben Buches, gethan.

11. Die andere für die Aesthetik fundamentale, und darum für die Theorie der einzelnen schönen Künste wie für die Uebung dieser Letzteren nachtheilige Lehre Vallet's, die ich, wie ich schon andeutete, noch hervorheben zu sollen glaube, liegt in dem, was dieser Gelehrte über die Aufgabe und das Wesen der schönen Künste — oder vielmehr, wie es bei ihm und bei den Meisten durchweg zu heißen pflegt, „der schönen Kunst" — seinen Lesern vorträgt.

[1]) Lit. Rundschau 1884 Sp. 520.
[2]) Vgl. Vallet p. 142, und Lit. Rundschau 1884 Sp. 521.
[3]) Kleutgen, Instit. Theol. vol. 1. n. 713. p. 418.

„Envisagé au point de vue esthétique“, so beginnt Vallet den „But de l'art“ überschriebenen Paragraphen, „l'art peut être défini: *un ouvrage de l'homme s'efforçant de représenter le beau invisible ou idéal au moyen de leurs signes le plus expressifs*“[1]). Die in diesem Satze bezeichnete Aufgabe seiner schönen „Kunst“ wiederholt Vallet bald darauf in der Wendung „révéler l'invisible beauté“; fünf Seiten später heißt es in demselben Sinne: „Exprimer la beauté par des signes de son choix, voilà l'objet de l'art“[2]). Eine logisch ganz richtige Folgerung aus solchen Gedanken ist schließlich wieder dieser Satz: „Un lien commun établit entre tous les beaux-arts une parenté étroite: la représentation de l'idéale beauté“[3]). Es ist die gegenwärtig in den Lehrbüchern fast allgemein herrschende, in wissenschaftlichen oder es seyn wollenden Erörterungen fast unvermeidlich wiederkehrende Doctrin, welche Vallet in den angeführten Worten wiederholt: „Die (schöne) Kunst hat die Aufgabe, die ideale Schönheit, oder wie Andere sagen, das Idealschöne, uns vorzuführen; und diese Aufgabe bildet das gemeinsame Band, das alle schönen Künste umschlingt.“

„An systematischen Büchern“, schrieb vor mehr als hundert Jahren ein hervorragender Kritiker, „haben wir Deutschen keinen Mangel. Aus ein paar angenommenen Worterklärungen Alles was wir nur wollen, herzuleiten, darauf verstehen wir uns, trotz einer Nation in der Welt“[4]). Ungeachtet dieser unserer systemmacherischen Begabung dürfte das Verdienst, die Wissenschaft der schönen Künste unter Einen Gedanken concen-

---

1) Vallet p. 264.

Nur im Vorbeigehen zwei Fragen:

a) Drückt man sich mit logischer Richtigkeit aus, wenn man sagt, „Die Kunst ist eine Leistung, ein Werk des Menschen“? heißt das nicht vielleicht, die Ursache mit ihrer Wirkung identificiren?

b) Ohne Zweifel lassen sich alle Künste welche sinnlich wahrnehmbare Erzeugnisse liefern, auch die mechanischen, „envisager au point de vue esthétique“. Ist die von Vallet aufgestellte „Definition“ denn in der That auf alle Künste dieser Art anwendbar, mithin etwa auch auf die Gartenkunst, die Maschinenbaukunst, die Uhrmacherkunst, die Tanzkunst, die Toilettenkunst? gehen diese wirklich einmüthig darauf aus, „de représenter le beau invisible ou idéal“?

2) Vallet p. 270. 3) Vallet p. 288.

4) Lessing, „Laocoon“, Vorrede.

trirt zu haben, nicht einem deutschen Professor gebühren: das Werk von Batteux, „Les beaux-arts réduits à un même principe", erschien zu Paris im Jahre 1746. Das Princip von Batteux hat man allerdings endlich wieder fallen lassen, aber nur, um an seine Stelle ein anderes zu setzen, das sich etwas idealer ausnimmt als jenes, aber um nichts weniger unwahr, und für die schönen Künste um nichts weniger verderblich ist.

Ich sage, Vallet's Princip, das gegenwärtig fast allgemein angenommene, ist unwahr. Die Absicht, „die unsichtbare, die ideale Schönheit uns darzustellen", ist es sicher nicht gewesen, welcher die prächtigen weiten Basiliken, die romanischen Dome, die gigantischen Schöpfungen der gothischen Architectur, ihr Daseyn verdanken: sondern es war die von dem Urheber und Vollender des Glaubens ihr auferlegte Verpflichtung welche die Christenheit erkannte, die geeigneten Räume zu schaffen für die wesentlichsten Bedürfnisse des übernatürlichen Lebens, und der Drang, der Eifer der sie beseelte, diese Räume so herzustellen, wie es die Majestät dessen der in denselben angebetet, die unfaßbare Hoheit des Opfers das darin gefeiert, die Heiligkeit der Geheimnisse die dort vollzogen, der Adel und die göttliche Kraft des Evangeliums erheischte, das in denselben verkündigt werden sollte. Nicht das Streben, irgend jemanden „die ideale Schönheit vorzuführen", erfüllte den Dichter des Buches Job oder der Lieder des Moyses oder der Psalmen, begeisterte die Hilarius und Prudentius und Venantius Fortunatus bis herab auf Thomas von Aquin zu ihren unvergleichlichen Sequenzen und Hymnen; nicht für eine Aufgabe dieser Art setzten Ambrosius und zweihundert Jahre nach ihm der große Papst ihre geniale Kraft ein, als sie in unermüdlicher Thätigkeit die Musik der Kirche fixirten für alle späteren Zeiten: ein solches Ziel ist ja viel zu nebelhaft für so bewunderungswürdige Schöpfungen wie die erwähnten, viel zu werthlos für Leistungen von so großartiger, alle kommenden Geschlechter umspannender Wirksamkeit; sondern es drängte sie, die Geheimnisse des für uns Mensch gewordenen Sohnes Gottes, und der hohen Frau zu verherrlichen, die ihn geboren; sie wollten es der Christenheit möglich machen, zu wetteifern im Preise des Allerhöchsten mit den Chören der Verklärten am Throne Gottes, sie wollten mit Macht die Gemüther losreißen von der Erde, und ihnen zu

dem sich aufzuschwingen die Flügel geben, bei welchem allein die Wahrheit und der Friede und das Leben gefunden wird. Gewiß mußten sie darauf bedacht seyn, den Schöpfungen die solchen Zielen zu dienen sich eignen sollten, bedeutenden ästhetischen Werth, hohe Schönheit zu geben; aber der Zweck ihrer Arbeiten war diese Schönheit ganz und gar nicht: sie war lediglich ein Mittel, das jenen Zweck mit Erfolg verwirklichen half. Ganz Analoges gilt von den Vertretern der zwei bildenden Künste, ganz das Gleiche von jenen der geistlichen Beredtsamkeit, angefangen von Moyses bis auf den letzten Propheten, und von dem redegewaltigen Apostel der Heiden bis auf Chrysostomus und Paul Segneri und den Schwan von Cambrai.

Und wieder ganz Analoges gilt von den gefeierten Meistern der schönen Künste auch unter jenen Völkern, welche vor der Ankunft des Erlösers den wahren Gott, und den er senden wollte, nicht kannten. Orpheus, Musäus und Pamphus, die Begründer der hellenischen und damit zugleich der ganzen abendländischen Musik, Homer und Pindar, Aeschylus und Sophocles, Phidias mit seinen Genossen in den Tagen des Pericles, Cicero und Demosthenes, dachten gar nicht daran, durch die herrlichen Werke die sie schufen, an erster Stelle die „ideale Schönheit" zur Darstellung bringen zu wollen; sie hatten etwas ganz Anderes im Auge, das ihrer Sorge und ihrer Anstrengung würdiger war: die höchsten Güter die es für den Menschen auf dieser Erde gibt, religiösen Sinn und Furcht vor der Gottheit, Gesittung, Zucht und Rechtssinn unter ihren Zeitgenossen, sey es aufrechtzuerhalten sey es zu begründen, fühlten sie sich berufen, und für das gedeihliche Bestehen der bürgerlichen Ordnung wie für die politische Unabhängigkeit ihres Vaterlandes thätig zu seyn. Wußte ja noch Horaz den Werth, die Würde der Musik und der Poesie nicht unwidersprechlicher zu beweisen, als indem er ihre Leistungen auf diesen zwei Gebieten, des religiösen und des bürgerlichen Lebens, hervorhob:

> Ward nicht von Orpheus,
> dem heiligen Seher dem die Götter ihre
> Mysterien offenbarten, weil er Thraciens
> halbthierische Bewohner aus dem Wust
> der Wildheit zog und menschlich leben lehrte,
> gesagt, er habe Tiger zähmen, wüthige Löwen

durch seiner Lieder Reiz besänftigen können? . .
Im Heldenalter war's der Weisheit Amt,
ein rohes Waldgeschlecht aus ihren Grüften
zu zieh'n, und an Geselligkeit und Furcht
der Götter, Zucht und Ordnung zu gewöhnen.
Sie stiftete der Ehe keuschen Bund,
sie legte Städte an, und gab Gesetze:
und weil die Zauberkräfte des Gesangs
zu allem diesem ihr behülflich waren,
so stieg des Sängers Anseh'n in den Augen
des Volkes, und ein Glaube daß er näher
den Göttern wäre, goß was Göttliches
um seinen Mund, und seine Lieder wurden
Orakel des Vergangnen und der Zukunft [1]).

Von wem sonst sollte, mit dem keuschen Knaben,
das unberührte Mädchen beten lernen,
wofern die Muse nicht den Dichter gab?
Er macht im Chor das Volk zum Himmel fleh'n;
er ist's der sie den gegenwärtigen Gott
mit Schaudern fühlen macht, der die Gesänge
sie lehrt, wodurch auf dürres Land der Segen
aus Wolken strömt, die Krieg' und böse Seuchen
verjagen, Frieden stets und reiche Ernte
uns bringen! Denn durch Lieder werden uns
die Himmelsgeister hold, durch Lieder wird
der unterirdischen Mächte Zorn gestillt [2]).

Schwärmen können mag man mitunter für Vallet's „ideale Schönheit", begeistern wird ein künstlerisches Genie sich dafür schwerlich. Nicht dem Zauber eines Phantoms, das eine aprioristische Speculation erst ersann, als sie die Tage ihrer Blüte längst hinter sich hatten, verdanken die schönen Künste ihr Daseyn: das Leben ist der Boden, und das was im Leben das Größte ist und das Heiligste, die Religion mit ihren Uebungen und ihren Geheimnissen, aus welchem sie herausgewachsen sind; in diesem Boden liegen die starken Wurzeln ihrer Kraft, nie haben sie, außerhalb dieses Bodens, sich zu voller Blüte entwickelt: und wer sie von demselben losreißt, der überantwortet sie dem Siechthum und dem Verfall.

---

[1]) Horat. ad Pisones. v. 391. sqq. (Die Uebersetzung nach Wieland.)
[2]) Horat. epist. lib. 2. 1. v. 133. sqq.

Eben diese naturwidrige Ablösung ist es nun aber, welche durch das Princip, „die Darstellung der idealen Schönheit sey die eigentliche Aufgabe der schönen „Kunst‘“, in Wahrheit vollzogen wird. Man wolle mich nicht so verstehen, als ob ich alle Vertreter dieses Princips der Absicht beschuldigen wollte, jene Ablösung herbeizuführen; vielen derselben, ich weiß das sehr wohl, liegt das gerade Entgegengesetzte am Herzen. Aber Grundsätze und Normen die man dem Thun der Menschen vorschreibt, vollziehen mit der Consequenz von Naturkräften ihre Wirksamkeit, nicht in der Weise wie es von ihren Verbreitern zufällig beabsichtigt wurde, sondern so, wie es die Thatsachen mit sich bringen, als deren Ausdruck sie sich darstellen.

Ich will kein großes Gewicht darauf legen, daß von dem in Rede stehenden Princip nur ein kleiner Schritt ist zu dem Axiom der ästhetischen Feinschmecker, nach welchem „die schöne Kunst sich selber Zweck“ seyn soll. Oder lehren nicht auch diese ausdrücklich: „Die Schönheit ist der nächste und einzige Zweck des Kunstwerkes“? und steht diese ihre Lieblingslehre nicht in ganz erträglichem Einklange mit den folgenden Sätzen die man bei Vallet liest: „Tel (nämlich de „révéler l'invisible beauté“) est l'objet, ou, si l'on veut, la fin *prochaine*[1]) de l'art. A vrai dire, assigner la fin de l'art, c'est assigner la fin du beau lui-même, puisque *l'objet de l'art n'est autre que le beau*“ [2])? Der letzte (von mir unterstrichene) Satztheil heißt doch offenbar, dem Vorausgehenden nach, einfach soviel als: „Der nächste Zweck der Kunst ist einzig die Schönheit.“ Läßt sich zwischen diesem Gedanken, und der eben angeführten Lehre der modernen Aesthetik, wohl noch ein irgend wesentlicher Unterschied constatiren?

Indeß wie ich schon sagte, es ist nicht meine Absicht, auf diesen Punkt besonderes Gewicht zu legen; bemüht sich ja Vallet auf den unmittelbar folgenden Seiten selber, das „l'art pour l'art“, wenn auch mit mehr Rhetorik als Gründlichkeit, zurückzuweisen. Unabweisbarer als jener, dürfte ohne Zweifel der folgende Gedanke seyn. Die einzige unmittelbare psychologische Wirkung der Schönheit als Solcher, mithin ihre einzige unmittelbare Bestimmung, besteht darin, daß sie uns Genuß gewähre. Muß mithin „die Kunst“ „einzig darin ihren nächsten

[1]) Von Vallet unterstrichen. [2]) Vallet, l'idée du beau p. 265.

Zweck" anerkennen, uns „die ideale Schönheit" zugänglich zu machen, dann liegt ihre wesentliche und eigentliche Aufgabe ausschließlich darin, uns Genuß zu bereiten.

Vallet unterläßt freilich nicht, auf die oben angeführten Sätze diesen folgen zu lassen: „Le beau nous plait, nous ravit, enlève notre admiration, parce qu'il est une révélation de la perfection, de l'harmonie, de l'ordre; exciter en nous ce délicieux sentiment, nous faire aimer et admirer ces grandes choses, voilà la tâche, voilà l'idéal de l'art"[1]). Aber mit dem „nous faire *aimer* ces grandes choses" kann nur ein mittelbarer, entfernterer Zweck „der Kunst" angedeutet seyn; denn wir sind ja gerade vorher von ihm belehrt worden: „Der nächste Zweck der Kunst ist einzig die Schönheit", — ganz abgesehen davon, daß er uns früher überdies versichert hat, daß die Liebe welche die Schönheit in uns erregt, bloß „un amour de connaissance, de contemplation" sey, „et non pas un amour d'appetit" (oben S. 265).

Ist nun aber dem also, dann gibt es weder religiöse Künste noch civile; dann müssen alle jene „arts nombreux qui sortent à l'envi du sein inépuisable du beau, et se disputent l'honneur de le produire au dehors et de nous le faire admirer"[2]), einfach als ausschließlich hedonische Künste gelten und thätig seyn: d. h. sie müssen für den Genuß arbeiten, für die Unterhaltung, für das Vergnügen; „ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst".

Aber fühlt man denn nicht, um das minder Schlimme zuerst zu berühren, daß man durch eine solche Doctrin selbst die wirklich hedonischen Künste unmöglich macht? Hat denn Shakespeare in seinen dramatischen Werken, hat Molière in seinen Komödien, Ovid in seinen Metamorphosen, Stolberg und Schiller in ihren Balladen, haben Weber und Brill in ihren epischen und lyrischen Dichtungen, einzig die „ideale Schönheit" benutzt, um ihre Leistungen uns genußbringend zu machen? waren sie nicht vielmehr darauf bedacht, und mußten sie es nicht seyn, wie nur je ihr Vorwurf es ihnen gestattete, außer der Schönheit und meistens viel mehr als diese, alle übrigen ästhetischen Vorzüge für jenen ihren Zweck zu verwerthen?

---

[1]) Vallet p. 265. [2]) Vallet p. 289.

Was für „künstlerische" Erzeugnisse anderseits, — und das ist von größerer Bedeutung, — eine Anschauung wie jene Vallet's ins Leben setzt und legitimirt, das brauche ich wohl kaum auszuführen. Haben wir doch diese Producte auf allen Seiten vor Augen, — die „Messen" im Geiste von Mozart, von Haydn, und vollends von Beethoven und Liszt, die Hymnen nach dem Geschmack von Rossini's „Stabat Mater", die „Requiem" von R. Schumann, Verdi und Brahms, anscheinend Leistungen für das religiöse Gebiet, aber Solche die insgesammt „sich an die Musikfreunde wenden und nicht an die Beter, die eigentlich nicht in die Kirche gehören, sondern in den Concertsaal, die es im Grunde gar nicht darauf abgesehen haben, religiöse Andacht zu wecken, sondern ‚ästhetische' Andacht" [1]). Muß ich auf die Kirchen und die Altäre aus der Periode des Barockstyls und des Zopfes hinweisen? muß ich an die Altar- und Heiligenbilder nach der Manier der Lippi, Coreggio, Rubens, Bernini, an die „Madonnen" von Tizian, Palma Vecchio, Tintoretto, Murillo erinnern? Besteht ja selbst das Verdienst Raffael's, für welchen, Dank Anschauungen wie sie eben wieder das Buch von Vallet verbreitet, auch heute noch so viele gute Christen schwärmen, besteht ja den Forderungen der religiösen Malerei gegenüber auch Raffael's Verdienst an erster Stelle darin, daß „durch ihn erst das Madonnen-Ideal Fleisch geworden ist". So bezeugen zwei enthusiastische Bewunderer des in mehrfacher Beziehung ohne Zweifel großen Künstlers. Und wie verstehen sie den Ausdruck, welchen der eine von ihnen, in etwas frivoler Weise, dem Evangelium entlehnt hat? „Raffael löste die Madonna von dem kirchlichen Boden ab, und erhob das ursprünglich bloß kirchliche Thema aus der dunklen und vielfach dumpfen Welt der kirchlichen Bekenntnisse zur höchsten rein menschlichen Vollendung und Freiheit". So schuf er denn in seinen „Madonnenbildern die menschlich liebenswürdigsten Schilderungen eines einfach innigen Familienlebens", führte der Christenheit, unter dem Namen der glorreichen Mutter des Herrn, „anmuthige Frauen vor, die holdverschämt zu ihrem Erstling herabblicken, die zwar keine streng religiöse Andacht wecken, zu denen man zwar nicht betet, die aber einen wahrhaft madonnenhaften *(sic)*

[1]) Vgl. Ed. Hanslick, Musicalische Stationen (Berlin 1880) S. 4.

Eindruck machen, und, ohne Heiligenschein nud Goldgrund dennoch göttlicher als alle früheren Madonnen, für alle Zeiten leben und für alle Völker"[1]), — natürlich auch für die Bekenner der Lehre des Propheten oder die Anbeter Brahma's.

Will man in Abrede stellen, daß ich Erscheinungen dieser Art mit der von Vallet vertretenen Lehre mit Recht in Verbindung bringe? Ich habe den Beweis doch klar genug angedeutet. Haben „die zahlreichen Künste welche sich aus dem nie zu erschöpfenden Schooße der Schönheit im Wetteifer hervordrängen, und gegenseitig sich die Ehre streitig machen, dieselbe sichtbar darzustellen und sie von uns bewundern zu lassen"[2]), haben sage ich, diese liebenswürdigen Kinder in der That keinen anderen Zweck, als den in den letzten Worten bezeichneten, kennen sie folglich keine weitere Aufgabe, als den Kindern Adam's das Leben angenehm zu machen und ihnen Genuß zu bereiten: dann hat keiner unter jenen Künstlern auf die ich mißbilligend hingewiesen, auch nur das Mindeste gethan, das zu tadeln die Aesthetik den Beruf hätte. Oder woher will dieselbe, unter der angegebenen Voraussetzung, das Fundament nehmen, auf das sie ihre Lehre von den Pflichten religiöser Künste gründen könnte? woher das Gesetz, das der übernatürlichen Ordnung entlehnte Vorwürfe sicherstellt gegen Vermenschlichung und gegen die Mißhandlungen des Naturalismus, und woher das Princip, kraft dessen sie die Profanation des Heiligen zu verurtheilen berechtigt wäre?

Soviel ist gewiß: will die Aesthetik Anspruch darauf haben, existiren zu dürfen, dann muß sie den kindlichen Traum vergessen von der „Darstellung der idealen Schönheit" und dem „Einen nächsten und unmittelbaren Zweck der gesammten schönen Kunst"; dann muß sie sich dazu verstehen, die Künste so zu fassen, wie dieselben, ohne sie um Rath zu fragen, aus dem Boden des wirklichen Lebens und seiner natürlichen Triebkraft aufgestiegen sind, und sich concret als einzelne Künste, niemals aber als generische „Kunst" in der Geschichte entwickelt haben; dann muß sie begreifen lernen, daß eine jede der Künste die man „die schönen" nennt, ihre eigenartige selbständige Aufgabe für das

---

[1]) Nach A. Springer, Raffael und Michelangelo (Leipzig 1878) S 58 f., und Lübke, Grundriß der Kunstgeschichte (6. Aufl.) B 2. S. 221. 224.

[2]) Vallet p. 289 (oben S. 274).

Leben hat, eine Aufgabe, für deren Verwirklichung allerdings der ästhetische Werth der künstlerischen Leistungen ein sehr wesentliches Moment bildet, in deren Ausdruck indeß die Begriffe „schön" und „Schönheit" gar keine Erwähnung finden. Man kennt den berühmten Satz der Poetik, in welchem Aristoteles das Wesen der Tragödie characterisirt. „Nicht stellt Aristoteles", das beweist eben dieser Satz, „der Kunst die Aufgabe, das Schöne darzustellen, noch, die Freude hervorzubringen: aber aus der Natur des Zieles das er ihr setzt, ergibt sich, sofern sie dieses Ziel erreicht, Beides als ein συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, als ein der Natur der Sache nach mit Nothwendigkeit Stattfindendes. Wer sieht nicht, daß Aristoteles mit dieser Fassung seiner Definition mehr Scharfblick, und tiefer dringende Einsicht in das Wesen der Kunst bewiesen hat, als die gesammte moderne ideale und formale Aesthetik?"[1])

---

[1]) Hermann Baumgart, Aristoteles, Lessing und Goethe (Leipzig 1877), S. 73.
In meiner „Aesthetik" habe ich die Frage, „was eine schöne Kunst sey", durch den folgenden Satz beantwortet: „Als schöne Künste haben alle diejenigen zu gelten, welche je um der besonderen ihnen eigenen Aufgabe willen darauf bedacht seyn müssen, daß ihre Leistungen sich durch möglichst bedeutenden ästhetischen Werth empfehlen, und die zugleich die Mittel besitzen, unter entsprechenden Umständen Werke hervorzubringen von hervorragender Schönheit." Dieser Satz steht in dem Buche S. 326 in Sperrdruck, und wird auf den folgenden eingehend erläutert.

Deßungeachtet wird in einer Recension des Buches berichtet, (und zwar steht die in dem Folgenden gesperrte Stelle in Anführungszeichen, als ob meine eigenen Worte gegeben würden,) ich hätte „als schöne Künste, im Unterschied von den mechanischen, diejenigen bestimmt, welche die Aufgabe sich stellen und die Mittel besitzen, Werke von bedeutender und hervorragender Schönheit hervorzubringen".

Ich gestehe, daß mich diese — gewiß ganz unbeabsichtigte — vollständige Entstellung der von mir gegebenen und in dem ganzen zweiten Buche consequent durchgeführten Lehre fast noch etwas mehr als überrascht hat. Wenn das Buch irgend welches Verdienst hat um die schönen Künste oder ihre Wissenschaft, dann besteht dasselbe jedenfalls darin, daß ich den trivialen Gedanken von „Künsten die sich die Aufgabe stellen, schöne Werke zu liefern", fort und fort und bei jedem Anlaß mit aller Entschiedenheit verneint habe.

Nachträgliches
zu dem ersten Theile der vorstehenden Abhandlung.

Auf S. 11 seiner Broschüre bemerkt Uccelli, der Vaticanische Codex 712 „scheine nicht der einzige zu seyn, in welchem sich der Commentar des heiligen Thomas zu ‚Die Namen Gottes' finde. Wenn er recht unterrichtet sey, gebe es noch zwei andere in Belgien, den einen in der Bibliothek des Seminars, den anderen in der städtischen; und außer diesen sey noch ein dritter vorhanden in der städtischen Bibliothek zu Basel". Am Ende der nach S. 70 folgenden, nicht mehr numerirten Seite der Broschüre wird der Leser schließlich in Kenntniß gesetzt, daß mit den zwei Bibliotheken „in Belgien" jene zu Brügge gemeint seyen. Uccelli zieht aus diesen Thatsachen, ohne sie irgendwie constatirt zu haben, die Folgerung, Touron und Echard hätten in der oben (S. 258) von uns angeführten Aeußerung „offenbar" ganz mit Unrecht vorausgesetzt, die Mönche von San Domenico Maggiore hätten das Originalwerk ihres Thomas „im Dunkel vergraben gelassen".

Hat der vortreffliche Mann bei dieser Argumentation in seinem Eifer schon den Umstand übersehen, daß ja bereits im 15. Jahrhundert die Kunst des Bücherdruckes erfunden wurde, so geräth dieselbe in eine noch üblere Lage, wenn man sich nach den drei Codices etwas näher umsieht, auf deren „wahrscheinliche" Existenz sie sich ausschließlich gründet.

Was zunächst die zwei angeblichen Codices in Brügge betrifft, so wurde dort auf meinen Wunsch genaue Nachforschung angestellt, und mir als Resultat derselben, nachdem der Druck der vorstehenden Abhandlung bereits abgeschlossen war, die bestimmte Mittheilung gemacht, ein Codex mit einem Commentar des heiligen Thomas zu „Die Namen Gottes" finde sich weder in der städtischen noch in der Seminarbibliothek. Dagegen liest man in Laude's Catalog der städtischen Bibliothek zu Brügge Folgendes: „Cod. 90. (fol. cartac. membr. saec. 15. ff. 276): Expositiones *Domni Alberti* super libros S. Dionysii de celesti hierarchia *et de divinis nominibus*". Und am Schlusse des zweiten dieser Commentare heißt es: „Expliciunt expositiones de divinis nominibus *a fr. Alberto de ordine predicatorum composite.* Deo gratias. Scripte per manus Henrici Minnarts an. Dom. 1428."[1]) Auch Gustav Hänel

[1]) P. J. Laude, Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges (Bruges 1859) p. 80.

führt diesen Codex, unter n. 54, als in der städtischen Bibliothek zu Brügge befindlich auf[1]).

Hinsichtlich des dritten der problematischen Codices, der sich zu Basel finden soll, habe ich mich darauf beschränkt, den eben erwähnten Catalog von Hänel nachzuschlagen. Derselbe nennt (Helv. col. 573.): „B. IV. 18. Alberti M. episcopi Ratisbonensis tract. in Dionysium de coelesti hierarchia", u. (col. 615.): „A. VI. 24. Dionysii Areopagitae hierarchiae expositio", ohne Angabe des Verfassers. Von Werken des heiligen Thomas von Aquin führt der Catalog an verschiedenen Stellen, als der Baseler Bibliothek angehörend, eine ziemliche Anzahl von Handschriften auf: aber von einem Commentar zu einer Schrift des Areopagiten, als dessen Verfasser Thomas erschiene, findet sich in dem Catalog, soweit es sich um die Baseler Codices handelt, keine Spur.

Stehen diese Thatsachen insgesammt in vollster Uebereinstimmung mit den oben, S. 247 ff., gegebenen Beweisen, so wird anderseits die früher (S. 245) angeführte Angabe Echard's durch eine Mittheilung bestätigt, welche mir von meinem Ordensgenossen P. F. Ehrle, dem Herausgeber der scholastischen Bibliothek, aus Rom neuestens zuging. Der Vaticanische Codex 805 (fol. cartac. saec. 15. ff. 269) enthält zwei Werke. Das erste beginnt auf Bl. 1 mit den Worten: *„Ad intellectum verborum B. Dyonisii";* der Leser wird sich erinnern, daß das, nach Echard sowohl und den zwei von ihm citirten Pariser Codices, als nach allen Thomasausgaben, der Anfang des Commentars von Thomas zu „Die Namen Gottes" ist. Und so liest man denn auch in der That am Schlusse dieses Werkes im Codex 805, Blatt 119 S. 1: „Explicit *S. Thome de Aquino,* doctoris veritatis inconcusse, expositio super libro b. Dyonisii Ariopagite Atheniensis episcopi *de divinis nominibus.* Scripsit Andreas de Ieronimis, Senensis civis, artium professor". Das zweite Werk welches der Codex noch bietet (Bl. 119—269), hat für unseren Gegenstand keine Bedeutung: es ist das bekannte „Compendium theologicae veritatis", dessen Verfasser man nicht kennt.

Es wäre freilich immerhin denkbar, daß die Uccelli'sche Kritik, wie den früher hervorgehobenen, so auch diesen Thatsachen gegenüber noch den Ausspruch thun würde: „Die *expositio* im Cod. Vat. 805 steht zu Thomas in gar keiner Beziehung; der Codex 90 zu Brügge dagegen, und der Codex B. IV. 18 zu Basel, obgleich sie den Namen Albert's tragen, haben als die ächten Commentare des heiligen Thomas zu gelten" (vgl. oben S. 244 f.). Einer Dialectik dieser Art gegenüber würde ich meinerseits es für zwecklos halten, mich nach einer Erwiederung umzusehen.

---

[1]) Haenel, Catalogi libror. manuscriptor. qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur (Lipsiae 1830.) col. 752.

Die Verletzungen der Vermögensrechte; ihr Unterschied nach Art und Zahl.[1])

Von Privatdocent Jos. Biederlack S. J.

1. Der specifische Unterschied.

Bei den älteren und neueren Moralisten findet man gewöhnlich nur drei Arten von Verletzungen der Vermögensrechte unterschieden, die einfache Rechtsverletzung, das Sacrilegium und den Raub. Handelt es sich um ein kirchliches, also Gott geweihtes Gut, an dem die Verletzung stattfindet, so nimmt der Diebstahl oder die Beschädigung den Charakter einer Sünde gegen die Gottesverehrung, eines Sacrilegiums, an, und ist dann, je nachdem die Rechtsverletzung als solche eine schwere oder läßliche Sünde ist, auch in dieser neuen Species schwer oder läßlich. Ist mit der Verletzung des Vermögensrechtes ein Angriff auf die persönliche Freiheit oder Unverletzlichkeit verbunden, so tritt zum Diebstahl oder zur Beschädigung gleichfalls eine andere Sünde hinzu, da die Freiheit und Unverletzlichkeit der Person ein vom Vermögensrechte moralisch verschiedenes Gut ist. Diese Sünde oder richtiger die Verbindung dieser beiden Arten von Sünden nennt man Raub. Betrifft die Rechtsverletzung aber nur das Vermögensrecht, so unterscheidet die Moral keine weiteren Species, es mögen die einzelnen Sünden was immer für besondere Namen tragen. So betont vorzüglich Lugo die Nothwendigkeit, die moralischen

[1]) Siehe den Artikel 1884, 765 ff.: Die Verletzungen der Vermögensrechte; ihre Unterscheidung in schwere und läßliche Sünden.

Arten oder Species der Rechtsverletzungen von den mannigfachen Arten und Categorien wohl zu unterscheiden, unter welche die Strafgesetzbücher die verschiedenen Ungerechtigkeiten zusammenfassen.[1]) Auch der Diebstahl, welcher der Regel nach aus Eigennutz hervorgeht, und die Beschädigung, die aus Haß oder Bosheit geschieht, werden als besondere Species nicht unterschieden. Für die seelsorgliche Praxis ergibt sich daraus der sehr wichtige Schluß, daß der Beichtende bei der Anklage seiner Sünden auf die nähere Art und Weise, wie die Verletzung des Vermögensrechtes vor sich gegangen, nicht einzugehen braucht, und der Beichtvater behufs der Feststellung der Art der Sünden keine weiteren Fragen an den Beichtenden zu richten habe. Allerdings werden, um sich über die Nothwendigkeit, den Umfang und die Art und Weise der Restitution zu vergewissern und den Beichtenden hierüber zu belehren, weitere Fragen oft nicht zu umgehen sein.

Stellt man nun diese Ansicht so einfach und uneingeschränkt hin, wie es sehr häufig geschieht, so dürfte sich Manchem doch schon beim ersten Blick ein Zweifel an der Richtigkeit derselben erheben. So wird z. B. die Tugend der Wahrhaftigkeit gemeiniglich von der Tugend der commutativen Gerechtigkeit unterschieden, und darnach muß auch die Sünde der Lüge wesentlich verschieden sein von der Ungerechtigkeit, welche durch die Verletzung des Vermögensrechtes geübt wird. Der Betrug in Rechtsgeschäften setzt sich nun aber zusammen aus der Sünde gegen die Wahrhaftigkeit und aus der gegen die commutative Gerechtigkeit. Wie also der Raub als Verletzung des Eigenthumsrechtes und der Person zugleich der Art nach verschieden ist von dem

[1]) Ex dictis infertur multo minus esse species furti diversas in specie morali aliquas, quae a jurisperitis diversis nominibus numerantur v. g. peculatus, qui versatur circa res vel bona publica aut fiscum et principem spectantia. Item abigeatus, qui versatur circa jumenta vel animalia aliena, et dicitur ab abigendo, et qui ita peccant, dicuntur abiges. Item plagium, quod est furtum mancipiorum. Haec tamen omnia, licet juridice diversa sint, propter diversas poenas illis statutas, theologice tamen omnia sunt ejusdem speciei infimae. Sicut etiam furtum nocturnum et diurnum, manifestum et non manifestum licet apud juristas multum differant, apud theologos tamen praecise ex hoc capite non invenitur inter illa differentia specifica. De justit. et jure disp. 16. n. 18. Vgl. Gury I. n. 605; Konings I. n. 694; Müller l. II. §. 132; Lehmkuhl I. n. 928.

Diebstahle oder der Beschädigung, so muß auch der Betrug als Sünde gegen die Wahrhaftigkeit und die Gerechtigkeit zugleich eine von dem einfachen Diebstahle oder der Beschädigung der Art nach verschiedene Sünde sein. Ebenso wird die Tugend der legalen Gerechtigkeit, welche die Sorge für das Gemeinwohl zum Gegenstande hat, als der Art nach verschieden angesehen von der commutativen Gerechtigkeit. Derjenige aber, welcher einen Theil der dem öffentlichen Wohle dienenden Gelder unterschlägt, verfehlt sich wie gegen die commutative, so gegen die legale Gerechtigkeit. Daher scheint es, muß eine derartige Unterschlagung von dem bloßen Diebstahle verschieden sein.

Sollten es nun diese und ähnliche Erwägungen sein, welche andere namhafte Moralisten unserer Tage bestimmten, eine größere Zahl verschiedener Arten von Verletzungen an Vermögensrechten anzugeben und sind diese Arten wirklich von einander zu unterscheiden? So z. B. zählt Schwane acht verschiedene Weisen auf, wie die Verletzung von Vermögensrechten durch Diebstahl geschehen kann; und wenngleich nicht anzunehmen ist, daß er sie für eben so viele streng geschiedene Arten hält, so lassen doch manche seiner Worte keinen Zweifel übrig, daß er wenigstens einige der namhaft gemachten Sünden als specifisch verschieden sich gedacht hat.[1]) Pruner behandelt nach der Untersuchung, wann die Verletzungen der Vermögensrechte schwere, wann läßliche Sünden sind, im folgenden Paragraphen „verschiedene Species der Verletzungen von Vermögensrechten" und zählt unter dieser Ueberschrift nicht weniger als zehn auf, indem er dabei den besonderen Grund der Sündhaftigkeit einiger derselben in einer besonderen Tugend sucht, der sie entgegengesetzt sind.[2])

---

[1]) Zur ersten Klasse der Verletzungen der dinglichen Rechte gehören die Beschädigungen; zur zweiten Klasse die unrechtmäßigen Aneignungen fremden Gutes, als da sind 1. Diebstahl, 2. Unterschlagung, 3. Raub (rapina), 4. das Sacrilegum, 5. Erpressung, 6. Betrug, wozu auch Fälschung des Geldes gehört, 7. Untreue und Unterschleif, 8. Verletzung obligatorischer Rechte. Schwane, Die Gerechtigkeit S. 68 ff.

[2]) „Die Species der Sünden gegen das siebente Gebot sind" 1. Freigewollte Beschädigung oder Vernichtung fremder Rechtsobjecte; 2. List und Betrug; 3. Diebstahl, heimliche und ungerechte Entwendung; 4. Einbruch mit Absicht des Diebstahls. Die specifische Sündhaftigkeit liegt in dem Eingriffe in das bei allen Völkern heilige Recht der Unverletzlichkeit des häuslichen Herdes. 5 Raub; 6. Rechtsverletzungen gegen Personen, zu welchen man im Pietätsverhältnisse steht (Familien- oder im Dienstverhältnisse, Hausdiebstahl) oder 7. mit welchen man

Wenngleich nun auch hier die Worte „Art“ und „Species“ nicht in dem strengen Sinne aufzufassen sind, wie sie in moraltheologischen Handbüchern gewöhnlich genommen werden und ohne Gefahr einer Irreführung sich nicht leicht anders gebrauchen lassen, so kann man doch einigen dieser angeführten Species eine besondere Art der Sündhaftigkeit nicht absprechen, und es fragt sich daher, wie die gewöhnliche Lehre der älteren und neueren Moralisten von den drei Species der Verletzungen von Vermögensrechten aufzufassen und zu rechtfertigen ist.

Die Gründe für die specifische Unterscheidung der Sünden lassen sich auf drei zurückführen.

Vorerst sind jene sündhaften Handlungen als verschiedene Arten von Sünden aufzufassen, welche gegen specifisch verschiedene Tugenden verstoßen. So sind die Sünden wider den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, gegen die Gottesverehrung, die Keuschheit, die Mäßigkeit, die Demuth u. s. w. specifisch von einander verschiedene weil zwischen diesen Tugenden ein wesentlicher Unterschied besteht. Bei den meisten Tugenden, welche verschiedene Namen tragen, läßt es sich nun auch feststellen, ob zwischen ihnen eine bloß accidentelle oder aber eine wesentliche Verschiedenheit sei; bei manchen ist dieses hingegen zweifelhaft und läßt sich weder durch Auctoritäts- noch durch Vernunftgründe mit Gewißheit bestimmen; so trennen einige Auctoren die distributive Gerechtigkeit, welche Aemter, Würden, Belohnungen nach Fähigkeit und Verdienst austheilt, von der strafenden Gerechtigkeit, die Vergehen und Verbrechen nach Gebühr bestraft, während Andere diesen Unterschied als unwesentlich erachten. In anderen Fällen ist es zweifelhaft, ob eine Handlung gegen eine bestimmte Tugend gerichtet ist. So behaupten manche Theologen, die Verletzung des einfachen Keuschheitsgelübdes seitens einer in der Welt lebenden Person trage außer der Verletzung des Gott gemachten Versprechens den Charakter eines Sacrilegs, der Entweihung einer Gott

verbunden ist durch Pflichten der legalen Gerechtigkeit, also gegen den Landesherrn und die Gesellschaft (Peculat); 8. Sacrilegium; 9. Rechtsverletzung in Verbindung mit enormer Lieblosigkeit (himmelschreiende Sünden); 10. Brandstiftung; diese ist als besondere Species zu bezeichnen wegen der außerordentlichen Gefahren, welche sie für den Verletzten und seine Familie und oft für weitere Kreise fürchten läßt. Pruner, Moraltheologie. 2. Aufl. S. 672 ff.

geheiligten Sache an sich, während Andere sagen, nur mit Dazwischenkunft der Kirche, nicht durch eigenen Willen könne der Mensch Gott geweiht werden, daß die Verletzung dieser Weihe ein Sacrileg werde.[1]) In solchen Fällen ist lediglich die Pflicht vorhanden, die Sünde nach der moralisch feststehenden Species zu beichten.

Einen weiteren Unterscheidungsgrund für die verschiedenen Arten von Sünden bildet die Verschiedenheit des Gegenstandes oder der Handlungen, welche uns von einer und derselben Tugend zur Pflicht gemacht werden. So ist z. B. die Tugend der Mäßigkeit im Genusse der Speise nur eine; sie hat keine weiteren untergeordneten Arten.[2]) Sie schreibt unter Voraussetzung des Kirchengebotes den Christen die Haltung der kirchlichen Fasttage vor in doppelter Weise, durch Enthaltung von einer gewissen Qualität, und durch den Abbruch im Maße der Speisen. Die Verletzung dieser verschiedenen Objecte einer und derselben Tugend sind aber Sünden, welcher ihrer Art nach von einander verschieden sind. Ebenso verlangt die eine Tugend der commutativen Gerechtigkeit von uns, dem Nächsten weder an seiner körperlichen Integrität noch an seinen Glücksgütern oder an seiner Ehre oder am guten Namen Schaden zuzufügen. Die Verletzungen dieser verschiedenen Güter des Nächsten bilden der Art nach verschiedene Sünden. Wie nur betreffs des wesentlichen Unterschiedes der Tugenden selbst, so herrscht auch betreffs des moralischen Unterschiedes unter den Objecten einer und derselben Tugend unter den Theologen nicht immer die gewünschte Einmüthigkeit. Wir erinnern hier nur an die Controverse über gewisse Sünden gegen das sechste Gebot, welche zwischen Verwandten begangen werden.[3]) Auch in diesen Fällen findet wieder der Probabilismus Anwendung; es braucht das Bekenntniß nicht weiter auf die Verschiedenheit der Sünden einzugehen, als sich die verschiedenen Arten der Sünden mit moralischer Gewißheit feststellen lassen.

---

[1]) Vgl. Gury-Ballerini I. n. 286 a).

[2]) Der heil. Thomas nennt die Mäßigkeit im Genusse von Speise abstinentia, die im Genusse berauschender Getränke sobrietas und trennt diese beiden als wesentlich verschiedene Tugenden. S. Thom. 2. 2. q. 149 art. 2.

[3]) Vgl. Filiucci Quaest. moral. tract. 30. n. 96 ss.; Gury-Ballerini II. n. 486.

Endlich wird ein specifischer Unterschied zwischen den Sünden herbeigeführt durch die wesentlich andere Art, in welcher gegen eine und dieselbe Tugend oder gegen ein Object einer Tugend gesündigt wird. Hiernach haben wir die Begehungs- von den Unterlassungssünden, dann die Sünden, deren Schuldbarkeit aus dem Zuviel (per excessum) herrührt, zu trennen von denen, welche durch das Zuwenig (per defectum) von der richtigen Mitte abweichen. So trennen wir die Häresie und den Unglauben als Begehungssünden von der Unterlassung eines Glaubensactes, falls die Erweckung eines solchen Actes vorgeschrieben ist. Die Verzweiflung besteht im Mangel an der theologischen Tugend der Hoffnung, während Vermessenheit das richtige Maß überschreitet. Bei rein inneren Sünden ist dann auch die subjective Art, wie sich der Mensch mit dem sündhaften Gegenstande befaßt, zu beachten. Unter ihnen sind die bloßen Gedankensünden, die sündhaften Verlangen oder Begierden und die Freuden über vollbrachte Sünden wesentlich von einander verschieden.

Weitere Gründe, welche einen wesentlichen Unterschied der Sünden herbeiführen sollten, gibt es nicht, und geht man die einzelnen Gebote und die Sünden wider dieselben durch, so wird man bei allen specifisch verschiedenen Sünden den Grund dieses Unterschiedes in einem der angegebenen finden. Allerdings fügen einige Auctoren zu der angeführten dreitheiligen Regel noch die hinzu, daß jene Sünden als wesentlich verschieden anzusehen sind, welche formell verschiedene Gesetze verletzen. Jedoch deckt sich diese Regel vollkommen mit der von uns angegebenen. Denn fragt man, welche Gesetze als formell verschieden zu betrachten seien, so lautet die Antwort, nicht jene, welche von verschiedenen Auctoritäten herstammen, sondern jene, welche Acte wesentlich verschiedener Tugenden, oder moralisch verschiedene Objecte einer und derselben Tugend zum Gegenstande haben, oder moralisch verschiedene Arten vorschreiben eine und dieselbe Tugend zu üben.[1])

Demnach haben wir auch die wesentliche Verschiedenheit der Verletzungen von Vermögensrechten nach diesen Normen zu beurtheilen.

Gehen wir nun nach diesen vorläufigen Bemerkungen die am häufigsten vorkommenden Sünden gegen die Gerechtigkeit

---

[1]) Vgl. Müller I. §. 127 n. 4.

durch und untersuchen wir, ob sie eine von der einfachen Rechtsverletzung specifisch verschiedene Sündhaftigkeit an sich tragen.

Was zunächst die Rechtsverletzungen betrifft, welche mit enormer Lieblosigkeit verbunden sind, wie z. B. arge Bedrückung von Wittwen und Waisen, Vorenthaltung des den Dienstboten und Arbeitern schuldigen Lohnes u. s. w. (himmelschreiende Sünden), so sind diese gewiß schwerer sündhaft, aber eine specifische Verschiedenheit begründet dieser Umstand nicht immer. Die Erhaltung der Liebe und Eintracht ist der Zweck des Eigenthumsrechtes; die Verletzung dieses Rechtes führt immer eine Störung der Liebe und des Friedens unter den Menschen herbei. Bedarf nun Jemand des ihm vorenthaltenen oder genommenen Gutes sehr, oder ist es ihm sehr erschwert, dasselbe wieder zu gewinnen und zu seinem Rechte zu gelangen, wie es bei den himmelschreienden Sünden der Fall ist, so wird die Liebe und der Frieden dadurch mehr beeinträchtigt; aber die Rechtsverletzung wächst nur dem Grade nach an Schuldbarkeit. Nur das ist zu bemerken, daß mit den genannten Sünden manchmal eine Verletzung der Tugend der Barmherzigkeit verbunden sein kann; dann läge allerdings eine doppelte Sünde vor.[1]) Auch können sich solche enorme Lieblosigkeiten nicht innerhalb der Grenzen bloßer Verletzungen an Vermögensrechten halten, sondern schweren Schaden an Leib und Leben des Nächsten zur Folge haben. Dann sind sie gleichfalls specifisch von einer einfachen Vermögensrechtsverletzung verschieden.

Wie verhält es sich aber mit dem Hausdiebstahle, d. h. mit demjenigen, welcher von Dienstboten verübt wird an Hab und Gut ihrer Herrschaft, vorzüglich, wenn dasselbe sorgfältig vor ihnen bewahrt und nicht ihrer Verwaltung anvertraut ist?[2]) Es liegt in der Natur der Sache begründet, daß das Strafrecht solche Diebstähle strenger ahndet, als andere; in Folge der Leichtigkeit, mit welcher diese Sünden begangen werden können, muß das Vermögen der Herrschaften vor diebischen Händen der Dienstboten durch größere Strafen geschützt sein. Doch ändert dieser Umstand sicher nicht die Art der Sünde. Denn vorerst ist es noch sehr zweifelhaft, ob die Dienstboten im Allgemeinen kraft des Dienstvertrages auch zum Schutze des Eigenthumes ihrer Herrschaft verpflichtet sind. Es scheint viel-

[1]) Berardi, Praxis confessariorum n. 403.

[2]) Vgl. den vorigen Artikel im Jahrgang 1884, S. 793.

mehr, daß dieser Vertrag nur die Verpflichtung zu bestimmten Arbeiten herbeiführe. Indeß wollte man ersteres auch annehmen, so müßten wir es doch noch dahingestellt sein lassen, ob ein von ihnen begangener Diebstahl eine Verletzung dieses Vertrages in sich schlösse. Es stände dem die Ansicht Lugo's entgegen, nach welcher der eigentliche Gegenstand solcher Verträge ist, das fremde Eigenthum vor diebischen Händen Anderer zu hüten; derjenige selbst aber, welcher zum Schutze gewisser Gegenstände sich verpflichtet hat, nur durch die allen gemeinsame Pflicht, fremdes Eigenthum nicht anzutasten, gebunden sei. Aber nehmen wir einmal an — denn ein solcher Vertrag könnte in einem einzelnen Falle immerhin vorliegen — ein Dienstbote habe sich durch einen besonderen Contract anheischig gemacht, das Eigenthum der Herrschaft sowohl vor Anderen zu schützen, als sich selbst an demselben nicht zu vergreifen, so würde auch die Verletzung dieses Vertrages noch keine von der einfachen Rechtsverletzung wesentlich verschiedene Sünde sein. Denn Verträge verpflichten eben kraft der Tugend der commutativen Gerechtigkeit; es wäre also eine und dieselbe Tugend, welche durch den Diebstahl als solchen und durch den Vertragsbruch verletzt würde. Und da wir keinen moralischen Unterschied anerkennen zwischen den Rechten, welche wir von Natur aus haben und denen, die wir durch Verträge uns erwerben, so richten sich derartige Diebstähle auch nicht gegen wesentlich verschiedene Objecte einer und derselben Tugend. Sonach bleibt nichts anderes übrig, als daß dieser Umstand bloß als ein die Sünde innerhalb derselben Art erschwerender angesehen werde.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch zur Genüge, daß (um zu einem anderen Falle überzugehen) die Unterschlagung solcher Gelder, die entweder ausdrücklich zur Verwahrung und zum Schutze Jemanden sind anvertraut worden, oder deren Verwaltung Jemanden obliegt, keine von einer einfachen Rechtsverletzung wesentlich verschiedene Sünde ist. Der Vertrag, durch welchen man sich zum Schutze und zur Aufbewahrung gewisser Gegenstände verpflichtet hat, bindet kraft der Tugend der Gerechtigkeit; der Vertragsbruch kann also nur als erschwerender Umstand zur Rechtsverletzung hinzutreten. Wohl bezeichnet die deutsche Sprache einen Vertragsbruch mit dem Ausdrucke Untreue, und dieses Wort scheint anzudeuten, daß hier ein Vergehen gegen die Treue vorliegt. Aber das Wort Treue hat

eine mehrfache Bedeutung und bezeichnet die Haltung jedes Vertrages, auch wenn derselbe eine eigentliche Rechtspflicht auferlegt. Daher nennen wir auch jenen Vertragsbruch Untreue, welcher als Rechtsverletzung gegen die commutative Gerechtigkeit verstößt.

Ein Zweifel kann erst entstehen betreffs jenes Vermögens, das unmittelbar zum Gemeinwohle bestimmt ist. Weil nämlich die Tugend der legalen Gerechtigkeit, wie bereits oben gesagt wurde, von der commutativen Gerechtigkeit wesentlich verschieden ist, so müssen die Sünden, welche unmittelbar gegen die erstere verstoßen, auch wesentlich verschieden sein von den bloßen Verletzungen der commutativen Gerechtigkeit. Und wenn ein Verstoß gegen die letztere zugleich das allgemeine Wohl beeinträchtigt, so trägt eine solche Handlung den Charakter einer zweifachen Sünde an sich. Jedoch wird nicht jede schwere Rechtsverletzung an dem zum Gemeinwohle bestimmten Gute auch darum eine bedeutende Schädigung des Gemeinwohles in sich schließen, und darum auch unter dieser zweiten Rücksicht eine schwere Sünde sein. Nur in den allerseltensten Fällen und wenn die Summen, welche einem Gemeinwesen entwendet werden, ganz bedeutend sind, könnte die Sünde auch als Verletzung des Gemeinwohles zu einer schweren werden. Die am Staatsvermögen geschehene Rechtsverletzung wurde vom römischen Rechte Peculat genannt; dieses Wort bedeutet aber auch die Schädigung an Hab und Gut gewisser öffentlicher Personen, z. B. des Kaisers und der Reichsfürsten.[1]) Weil nun dieses nicht dem Gemeinwohle dient, so kann der an ihm verübte Diebstahl auch nicht die besondere Schuldbarkeit einer Verletzung des öffentlichen Wohles an sich tragen.

Auch den Familiendiebstahl d. h. denjenigen, welchen Kinder am Vermögen der Eltern, sowie Eltern am Vermögen der Kinder begehen, pflegt man als eine besondere Species der Rechtsverletzungen nicht anzugeben. Jedoch begegnet uns auch die Behauptung, daß in gewissen, allerdings seltenen Fällen, Familiendiebstähle sogar eine schwere Sünde gegen die Pietät

[1]) Committitur hoc crimen peculatus, si surripiatur res aut pecunia publica . . . Hodie pecunia publica dicitur, quae est imperatoris, regis, principis aut civitatis superiorem non recognoscentis, aut etiam quae spectat ad principes imperii aut civitates imperiales; ceterae vero civitates pro privatis habentur. Schmalzgrueber l. V. tit. XVIII. n. 134.

in sich enthalten können [1]), und dann wie Raub und Sacrilegium von der einfachen Rechtsverletzung verschieden sein müssen. — Sicher erhält nicht jede Sünde, welche Kinder begehen, auch gegen ihre Eltern, dadurch schon den besonderen Charakter einer Sünde gegen die Pietät, wenngleich jedes Vergehen der Kinder den Eltern Kummer und Verdruß bereiten und ihren Unwillen erregen mag. Das kirchliche Fastengebot verpflichtet kraft der Tugend der Mäßigkeit, das Gebot an Sonn- und Festtagen die heilige Messe anzuhören, kraft der Tugend der Gottesverehrung. Beide sind von der Kirche auferlegte Pflichten; sie ist es, welche kraft der von Gott erhaltenen Vollmacht ihren Untergebenen befiehlt, diese Gebote zu halten. Und doch trägt die Uebertretung dieser Gebote nicht die besondere Schuld einer Sünde des Ungehorsams an sich; erstere ist nur eine Sünde gegen die Mäßigkeit, letztere gegen die Gottesverehrung. Die besondere Bosheit der Sünden des Ungehorsams würden sie erst dann haben, wenn die Kirche speciell aus dem Motive des Gehorsams diese Acte uns vorschreiben würde.[2]) Wenn nun Kinder aus Liebe zu den Eltern sich scheuen, diese zu betrüben, und deshalb sich jeder Rechtsverletzung an ihrem Vermögen enthalten, so üben sie allerdings die Tugend der Pietät, weil sie diese als Motiv annehmen, um Handlungen, die aus anderen Beweggründen verboten sind, zu meiden und dadurch ihre Handlungen mit dem Motiv der Pietät informiren. Aber sie würden doch erst dann sich gegen die Pietät speciell verfehlen, wenn sie in Kraft dieser Tugend die Rechtsverletzung am Vermögen der Eltern meiden müßten. Hiezu sind aber die Kinder für gewöhnlich nicht verpflichtet.[3]) Die Pietät legt denselben keine

---

[1]) Aliquando furtum potest graviter et directe opponi pietati v. g. si filius auferret a patre tantam substantiae partem, ut pater reduceretur ad egestatem vel si pater pateretur multum hac de causa quoad conditionem suam. Scavini Theolog. moral. (edit. XIII.) l. II. n. 706.; Cf. Konings n. 696.

[2]) Inobedientia materialis in quolibet peccato committitur, cujus specifica malitia desumitur ex oppositione ad eam virtutem, ad quam opus praescriptum spectat, si legislativa auctoritate praeceptum est. Lehmkuhl I. n. 781.

[3]) Si filius in bonis temporalibus patrem defraudet, certe non censetur peccare contra virtutem pietatis, qua justum paternum violatur, quaeque distincta specie est a justitia, sed contra justitiam. Unde non tenebitur confiteri furtum aut defraudationem factum fuisse

besonderen Pflichten rücksichtlich des Vermögens der Eltern auf, diesem gegenüber nehmen sie dieselbe Stellung ein, wie zum Hab und Gut anderer Menschen. Nur in gewissen Fällen, falls die Eltern bedürftig sind, verpflichtet die Pietät die Kinder, den Eltern zu Hilfe zu kommen. So liegt demnach auch noch keine Verletzung der Pietät vor, wenn Kinder am Vermögen der Eltern Diebstähle verüben; erst dann würde eine Verletzung auch dieser Tugend eintreten, wenn die Eltern durch solche Diebstähle oder Beschädigungen in Noth geriethen. Und nicht nur als Rechtsverletzung, sondern auch als Verstoß gegen die Pietät würde die Sünde zu einer schweren werden, wenn die Lage der Eltern dadurch bedeutend verschlimmert würde.[1])

Was wir bisher von Rechtsverletzungen der Kinder am Vermögen der Eltern bemerkt haben, das gilt auch für Eltern gegenüber ihren Kindern, für Eheleute rücksichtlich des beiderseitigen Vermögens; sowie für Geschwister und Verwandte. Alle diese sind einander Pietät schuldig; Verletzungen aber des Eigenthumsrechtes an äußeren Gütern tragen nur sehr selten auch den Charakter von Sünden gegen die Pietät an sich.[2]) So läge allerdings eine schwere Verletzung der Pietät vor, wenn ein Vater sein Vermögen einem fremden Erben, mag dieser auch dürftig sein, vermachte, obwohl sein Kind oder die Gattin, die er hinterläßt, die Erbschaft dringend bedürften, um standesgemäß leben zu können. Dagegen ließe sich sicher keine schwere Sünde gegen diese Tugend constatiren, wenn der Vater auch einen bedeutenden Theil oder gar das ganze Vermögen einem Fremden, wenngleich dieser weder bedürftig wäre noch irgend einen Anspruch auf dasselbe hätte, als Erbe hinterließe, falls die Kinder oder die Gattin ohnedies ihrem Stande gemäß leben können. Dafür indeß, daß solche Vermächtnisse nicht vorkommen, hat aus gewichtigen Gründen das positive Recht

---

patri, quoniam peccatum est ejusdem speciei ac si adversus alium fuisset factum. Molina, De justitia tract. I. disp. 7. n. 4.

[1]) Infero secundo, aliquod posse esse furtum filii, per quod non solum arguitive sed etiam immediate inferatur adeo grave damnum patri, ut opponatur graviter non solum contra justitiam sed etiam contra pietatem, et cum quo non possit stare amor debitus filii erga patrem; atque ideo tunc explicanda etiam esset circumstantia illa contra pietatem, licet in aliis furtis minoribus non esset explicanda. Lugo, De Poenitentia disp. XVI. n. 301.

[2]) Cf. Lugo l. c. n. 304—309.

gesorgt und es den Eltern zur Pflicht, und zwar nicht zur Pietäts- sondern zur Rechtspflicht gemacht, den Kindern einen gewissen Theil ihres Vermögens als Erbgut zu hinterlassen.

Im römischen Rechte findet sich auch Manches über den Menschendiebstahl (plagium) gesagt.[1]) Derselbe wird von den Rechtslehrern auch dort gewöhnlich als besondere Art angeführt, wo sie über die Verletzungen der Vermögensrechte handeln. Doch wird er dort nicht betrachtet, insofern er eine Ungerechtigkeit gegen den Geraubten in sich schließt, sondern nur, inwiefern er eine Schädigung desjenigen ist, in dessen Besitz sich der Geraubte befand und zu dessen Vermögen er gehörte. Als Ungerechtigkeit gegen den Geraubten selbst gehört der Menschendiebstahl offenbar auch im Sinne der Moral zu einer anderen Species, als die Verletzung der Vermögensrechte; er enthält eine reelle Injurie gegen die Person. Als Rechtsverletzung jener Person aber, welcher der Geraubte in irgend einer Weise als Eigenthum angehörte, bildet diese Art Diebstahl keine besondere Species im Sinne der Moral, wie ja überhaupt die materielle Beschaffenheit des entwendeten Gegenstandes die Species der Rechtsverletzung für die Moral nicht ändert. Ihr kann die Beschaffenheit des Gegenstandes um so gleichgültiger sein, als dieser der Regel nach ohne Schwierigkeit für einen andern umgetauscht werden kann, und es einen Werthmesser für allen äußeren Besitz gibt, das Geld.

Der Grund der Verschiedenheit jener Rechtsverletzungen, welche wir bisher prüften, rührte her von den Umständen der Person, welche Trägerin des geschädigten Rechtes ist und von der Beziehung, in welcher der Vollführer der Rechtsverletzung zu ihr steht. Untersuchen wir nun, ob die Art und Weise, in welcher diese Schädigung vor sich zu gehen pflegt, einen wesentlichen Unterschied der Sünden im Sinne der Moral herbeiführen kann.

Beginnen wir mit dem Einbruchsdiebstahl. Das Strafrecht pflegt diesen wegen der besonderen Verwegenheit, welche zu seiner Vollführung erforderlich ist, und darum wegen seiner Gemeingefährlichkeit viel strenger zu bestrafen als den Diebstahl ohne

---

[1]) Vgl. tit. FF. (49, 15) et C. (9, 20) ad legem Fabiam de plagiariis Maschat l. V. tit. 18. n. 26.; Schmalzgrueber eod. n. 128 ss.

Einbruch. Das mag der Grund sein, warum man bei Pönitenten die Meinung finden kann, es sei dieser Umstand in dem Sinne erschwerend, daß er nothwendiger Gegenstand des Sündenbekenntnisses sei. Pruner führt den eigenthümlichen Charakter des Einbruchsdiebstahles auf einen Unterschied in dem verletzten Gegenstande oder Rechte zurück. Nach ihm liegt die specifische Sündhaftigkeit desselben „in dem Eingriffe in das bei allen Völkern heilige Recht der Unverletzlichkeit des häuslichen Herdes, worin mit enthalten ist eine Bedrohung der Personen der Bewohner des Hauses."[1]) Aus dem Grunde ist es schwer, den Charakter des Einbruchdiebstahles genau zu bestimmen, weil dieser Ausdruck nicht immer dieselbe Bedeutung hat. Im Munde des Volkes bezeichnet das Wort schon jenen Diebstahl, der mit gewaltsamer Erbrechung von Thüren oder Schlössern, Durchbrechung von Wänden u. s. w. vor sich geht, auch wenn eine Bedrohung der Personen weder stattfindet noch beabsichtigt wird. Eine Verletzung „des häuslichen Herdes" läge hier gewiß vor. Hingegen faßt das Strafrecht diesen Ausdruck manchmal in etwas engerer Bedeutung und versteht darunter nur jenen Einbruch, der mit der Absicht oder wenigstens mit dem Scheine, eventuell auch gegen die Personen Gewalt zu gebrauchen, verübt wird.[2]) Jedoch es möge das Wort was immer für eine Bedeutung annehmen, das können wir als sicher hinstellen, daß wir in dem Falle, wo Gewalt gegen eine Person wirklich angewendet oder beabsichtigt wird, eine vom Diebstahle specifisch verschiedene Sünde vorliegt. Findet eine Vergewaltigung der Person wirklich statt, so nimmt die Sünde auch als äußere Handlung diese neue Species an. Wird dieselbe aber nur beabsichtigt, so trägt der äußere Akt allerdings nur den Charakter eines Diebstahles an sich, die Absicht aber, auch nur eventuell, falls man nämlich seitens irgend Jemandes auf Widerstand stoßen sollte, Gewalt gegen diesen zu gebrauchen, würde durch den inneren Akt in doppelter Weise sündhaft sein. Ein bloßer Einbruch hingegen, welcher mit der Vergewaltigung einer Person

[1]) Pruner Moraltheologie 2. Aufl. S. 673.

[2]) Ut vero effractio furtum qualificatum efficiat, debet effractio haec esse violenta et seditiosa, seu quae fit cum telo et armis magna adhibita violentia, ex qua facile seditio oriri posset, et unde latrocinium a fure cum telo accedente metuendum. Schmalzgrueber l. V. tit. XVIII. n. 8. s.

weder der That noch der Absicht nach verbunden ist, läßt sich als in seinem Wesen vom Diebstahle verschieden nicht erweisen. Die größere Frechheit, welche zu seiner Vollführung gehört, bildet in Verbindung mit den andern Umständen für das Criminalrecht einen hinreichenden Grund denselben als besondere Kategorie der Diebstähle aufzuführen und ihn strenger zu bestrafen; für das Gewissensforum bilden sie nur einen die Sünde in ihrer Art erschwerenden Umstand. Die Erbrechung von Thüren u. s. w., welche beim Einbruchsdiebstahl das Mittel ist, die diebische Absicht zu verwirklichen, macht, wie wir weiter unten sehen werden, als Beschädigung auch keine neue Art der Vermögensverletzung im Sinne der Moral. Das Recht auf die „Unverletzlichkeit des häuslichen Herdes" läßt sich als wesentlich verschieden von dem gemeinen Eigenthums- oder Nutzungsrechte nicht annehmen, in dem Sinne, in welchem die Moral von wesentlich verschiedenen Rechten auf die Ehre, auf den guten Namen, die persönliche Freiheit u. s. w. spricht und die diesen entgegenstehenden Sünden als der Art nach verschieden annimmt. Es ist dasselbe nichts anderes, als das ausschließliche Benützungsrecht eines gewissen Raumes, den Jemand sich zur Wohnung gewählt hat.

Daß der Betrug außer der Verletzung der Gerechtigkeit auch eine Sünde gegen die Wahrhaftigkeit enthält, haben wir bereits oben bemerkt. Er bildet sonach allerdings eine von der einfachen Rechtsverletzung specifisch verschiedene Sünde, kann aber als bloße Verletzung der Wahrhaftigkeit nie zu einer schweren Sünde werden, so daß also auch nie eine Pflicht besteht, diese specifische Verschiedenheit in der sacramentalen Beichte anzugeben.

Auf den Betrug läßt sich auch die Geldfälschung, sie bestehe nun in Ausgabe gefälschter Münze oder gefälschten Papiergeldes, das man in Curs setzt, oder in wissentlicher Weiterverbreitung desselben, zurückführen. Mit Recht hebt Schwane hervor, daß dieses Verbrechen oft gegen das öffentliche Vertrauen, gegen die so nothwendige Sicherheit in Handel und Verkehr gerichtet ist.[1]) Da die Tugend der legalen Gerechtigkeit einem jeden Unterthanen verbietet etwas zu thun, was dem öffentlichen Wohle schädlich ist, diese Tugend aber von der commutativen

---

[1]) A. a. O. S. 70

Gerechtigkeit als wesentlich verschieden anzuerkennen ist,[1]) so wird man nicht umhin können, in der Geldfälschung unter gewissen Umständen eine zweifache Sünde zuzugeben. Doch wird nur in sehr seltenen Fällen unter dieser zweifachen Rücksicht die Sünde schwer zu nennen sein. Es müßte die Fälschung schon in sehr ausgedehntem Maße betrieben werden, wenn das öffentliche Vertrauen durch sie bedeutend leiden sollte, und doch kann nur eine bedeutende Schädigung desselben die Sünde auch in dieser Hinsicht zu einer schweren machen. Da aber die Tugend der legalen Gerechtigkeit die Unterthanen nur gegen jenes Gemeinwesen bindet, dem sie selber angehören, so ergibt sich, daß Rechtsverletzungen, welche an andern als an diesem verübt werden, diese zweifache Schuldbarkeit nicht annehmen. — Ein Betrug, der in anderer Weise geschieht, z. B. Fälschung von Lebensmitteln, Ausstellung falscher Zeugnisse zur Benachtheiligung anderer, ist der Regel nach nur eine Verletzung der commutativen Gerechtigkeit.

Auch Brandstiftung, Herbeiführung von Ueberschwemmungen sind ihrem Wesen nach lediglich Sünden gegen die commutative Gerechtigkeit. Da aber durch sie ein enormer Schaden angerichtet werden kann, und zwar auf eine im Ganzen recht leichte Weise, so ist es erklärlich, daß zur Verhütung derselben enorme Strafen erforderlich sind. Auch das kirchliche Strafgesetz belegt das Verbrechen der Brandstiftung mit größeren Strafen,[2]) und in manchen Diöcesen ist dasselbe ein bischöflicher Reservatfall. Nur per accidens könnten sie für die Moral auch in eine andere Art von Sünden übergehen, z. B. falls durch sie Jemand an seinem Leben oder seiner Gesundheit Schaden leiden sollte.

Ein wenigstens scheinbar tieferer Unterschied besteht zwischen den beiden Hauptarten von Verletzungen der Vermögensrechte, dem Diebstahle (furtum) und der Beschädigung (damnificatio). Schwane hebt diesen Unterschied klar hervor: „Diese Sünden (die Verletzungen der dinglichen Rechte) theilen sich in zwei Hauptclassen, je nachdem ihnen Haß und Lust an der

[1]) Justitia legalis est quaedam virtus specialis secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. S. Thom. 2. 2. q. 58. art. 6.

[2]) Vgl. Schmalzgrueber l. V. tit. 17 De raptoribus, incendiariis et violatoribus ecclesiarum n. 101 ss.

Beschädigung, oder Eigennutz und Habsucht zu Grunde liegt."[1]) Sollen nun diese zur Verletzung der Gerechtigkeit führenden wesentlich verschiedenen Beweggründe auch einen wesentlichen Unterschied der Sünden herbeiführen? Sollte die Sünde des Diebstahls, um vorerst von dieser zu sprechen, eben weil sie aus Habsucht geschieht, in doppeltem Gegensatz zu der Norm des sittlichen Handelns stehen, nämlich eine Sünde der Ungerechtigkeit und der Habsucht zugleich sein, und da die Beschädigung eben nicht aus Habsucht hervorgeht, von dieser sich specifisch unterscheiden? Gewiß ist, daß ein sündhafter Zweck, den man mit einer Handlung verfolgt, diese selbst zur Sünde macht, es mag nun diese Handlung an sich indifferent oder gut sein. Ist sie an sich schon sündhaft, so drückt ihr der böse Zweck, zu welchem sie unternommen wird, eine neue Makel auf. So ist das Ankaufen einer Schießwaffe an sich eine indifferente, der Diebstahl derselben eine böse Handlung. Wird der Ankauf gemacht zum Zwecke eines Mordes, so wird er durch diesen sündhaften Zweck selbst Sünde. Wird aber der Diebstahl verübt zu diesem Zwecke, so tritt zur Bosheit des Diebstahles noch die der Vorbereitung des Mordes. Läßt sich nun aus diesem Grundsatze für unsere Frage etwas folgern? — Das Verlangen nach dem entwendeten Gute als solches ist an sich nicht unerlaubt, sonst müßte auch das Verlangen, dieses Gut auf rechtmäßige Weise in seinen Besitz zu bringen, etwas Böses sein. Ungeordnet und sündhaft ist erst das Verlangen, auf ungerechte Weise sich dieses Gut anzueignen. Das ungerechte Mittel drückt dem inneren Akte des Verlangens und dem äußeren der Aneignung die Makel der Sünde auf, und darum ist der Diebstahl an sich lediglich eine Sünde der Ungerechtigkeit, nicht aber der Habsucht. Es läßt sich doch gewiß nicht sagen, daß ein Armer, welcher durch die Noth sich verführen läßt, einen Diebstahl zu begehen, damit auch nur eine läßliche Sünde der Habsucht begehe. Freilich kann der Fall eintreten, daß dem Diebstahl eine allein schon in sich betrachtet ungeordnete Begierde nach äußerem Besitze zu Grunde liegt, daß die Begierde also nicht erst durch das unerlaubte Mittel sündhaft wird, durch welches sie sich zu befriedigen sucht, sondern es an sich schon ist. Was ist dann zu sagen? Dann liegt freilich eine

---

[1]) A. a. O. S. 68; vgl. Lugo de justit. et ure disp. XVI. n. 9.

zweifache Sünde vor. In diesem Falle ist der Diebstahl formell, d. h. in so fern er eine Verletzung der Gerechtigkeit ist, eine schwere oder läßliche Sünde, je nachdem das entwendete Gut bedeutend ist oder nicht. Die Habsucht aber, welche den Diebstahl eingegeben hat, wird in der Regel eine läßliche Sünde und daher kein nothwendiger Gegenstand der Beicht sein. Die Habsucht wird unter den Hauptsünden aufgezählt, da sie ein sehr entwicklungsfähiger Keim und eine fruchtbare Wurzel vieler anderer auch schwerer Sünden ist; sie selbst aber wird nur sehr selten eine schwere Sünde, nämlich nur dann, wenn der Mensch sich die äußeren Güter gleichsam an Stelle Gottes setzt und sie zu seinem letzten Ziel und Ende macht.[1]) Erst dann, wenn der Diebstahl von einer solchen Habsucht eingegeben würde, würde die Sünde unter beiden Rücksichten schwer zu nennen sein.

Der Beschädigung können verschiedene Motive zu Grunde liegen. Manchmal ist es eine bloße Zerstörungssucht; und in diesem Falle ist von ihr das zu sagen, was so eben von der Habsucht bemerkt wurde. Sie ist ein Hang, der deshalb gefährlich und sündhaft ist, weil er viele Veranlassung zu Sünden gibt, vor allem gegen die Gerechtigkeit und gegen die Selbstliebe. Die Akte selbst, als Folgen einer solchen Sucht sind Sünden gegen jene Tugenden, denen sie entgegenstehen. Erfolgt die Beschädigung in Folge solcher Rohheit an fremdem Eigenthum, so liegt eine Sünde gegen die Gerechtigkeit vor; die ohne Grund vollzogene Zerstörung an eigenem Gute ist Sünde gegen die Selbstliebe. Nicht selten aber geht die Beschädigung aus Haß und Bosheit hervor; dann wird der Schaden als solcher bezweckt; es deckt sich demnach der Zweck des Thäters mit dem der bösen That selbst. Daß in diesem Falle keine zweifache Sünde vorhanden sein kann, versteht sich von selbst.

Werfen wir nun einen Rückblick auf das bisher Gesagte. Als Gesammtresultat ergibt sich, daß die Aufzählung von nur drei specifisch verschiedenen Sünden gegen die Vermögensrechte insofern als richtig anerkannt werden muß, als die sonstigen verschiedenen Species nur in sehr seltenen Fällen eine neue

---

[1]) Avaritia ex genere suo venialis est, utpote appetitus rei in se indifferentis, qui, si tantum ultra debitum modum habetur, peccatum veniale est, nisi quis plane excedat atque quasi finem suum in illa re constituat seu rem illam (hic divitias) amori divino praeferat. Lehmkuhl I. n. 738.



schwere Sünde zu jener der Verletzung des Vermögensrechtes hinzufügen.[1]) Bei den Sünden des Raubes, sowie des sacrilegischen Diebstahles hingegen kann leicht eine zweifache schwere Sünde vorhanden sein. Die an Gott geweihtem Gute begangene Rechtsverletzung (das sacrilegium reale) wird dann immer auch eine schwere Sünde gegen die Gottesverehrung sein, wenn sie eine schwere Sünde gegen das siebente Gebot ist. Der Raub kann aber nicht selten als Verletzung des Vermögensrechtes bloß läßlich sein, während er als Vergewaltigung oder Bedrohung der Person schon eine schwere Sünde ist.[2])

2. Der numerische Unterschied.

Bekanntlich bildet die numerische Unterscheidung der Sünden überhaupt eines der schwierigsten und der am meisten controvertirten Abschnitte der allgemeinen Moraltheologie. Ueber einige allgemeine Grundsätze herrscht allerdings vollkommene Uebereinstimmung unter den Auctoren; wo es sich aber um die genauere Bestimmung derselben oder ihre Anwendung auf einzelne Fälle handelt, da tritt bald eine nicht unbedeutende Meinungsverschiedenheit hervor.[3]) Wenn wir im Folgenden Einiges über den numerischen Unterschied der Verletzungen der Vermögensrechte sagen, so werden wir zumeist nichts anderes zu thun haben, als die Grundsätze über die numerische Unterscheidung der Sünden im Allgemeinen auf unsern Stoff anzuwenden. Doch sprechen wir hier nur von den äußeren Sünden wider die Gerechtigkeit und werden auch über diese nur einige Fragen erörtern, welche praktisch wichtiger sind, und nicht immer eine übereinstimmende Lösung gefunden haben.

Die Untersuchung über die numerische Verschiedenheit der Sünden hat für die christliche Moral den praktischen Zweck, zu finden, wie in der sacramentalen Beicht die Zahl der Sünden

[1]) Mit Recht sagt daher Lehmkuhl mit Bezug auf die gewöhnlich vorkommenden Fälle: Specifica distinctio vel accessio novae malitiae mortalis praeter injustitiam habetur per se tantum in rapina et in sacrilegio. Theol. mor. I. n. 928.

[2]) Si quis ut furetur vestem, spoliet clericum, non solum committit furtum sed sacrilegium, et incurrit excommunicationem canonis; licet solum per vim eripiat e manibus clerici rem ipsius, incurret eandem excommunicationem, licet res ipsa parvi momenti sit; ergo per vim illam infertur gravis injuria circa personam. Lugo l. c. disp. XVI. n. 11.

[3]) Vgl Bouquillon Theol. mor. gener. n. 460 ss.

vom Beichtenden anzugeben ist. Daraus ergibt sich von selbst, daß man bei dieser Untersuchung nicht von rein philosophischen Gesetzen und Anschauungen auszugehen hat, sondern immer jene Regeln und Grundsätze vor Augen behalten muß, nach welchen wir im täglichen Leben über die numerische Einheit und Vielheit unserer Handlungen urtheilen. In einer ganz ähnlichen Weise, wie man bei Bestimmung der zur gültigen Spendung der Sacramente erforderlichen Materie nicht die Chemie allein fragen muß, wann z. B. nach ihr die Substanz des Wassers zur gültigen Ertheilung der Taufe vorhanden ist, sondern vielmehr, was die Menschen im alltäglichen Verkehre Wasser nennen, so haben wir auch bei der Bestimmung der numerischen Verschiedenheit der Sünden nicht vorzüglich nach den Regeln der abstracten Wissenschaft vorzugehen, sondern wir müssen immer auch berücksichtigen, welche Handlungen man im gewöhnlichen Leben als der Zahl nach verschieden, welche als ein Ganzes auffaßt. Wohl Niemand unter den Moralisten führt diesen Grundsatz mit mehr Consequenz durch, als Cardinal de Lugo, über den der Ausspruch des heil. Alphons bekannt ist, daß er nicht ohne Grund nächst dem heil. Thomas als der bedeutendste Theologe angesehen werden könne, da er oft, ohne Vorgänger hierin zu haben, Fragen bei ihrer Wurzel erfasse und zu lösen suche.[1])

Als einzelne Regeln für die numerische Unterscheidung der Sünden werden gewöhnlich zwei angegeben. Die erste lautet: Eine einzige Handlung enthält in sich auch nur eine Sünde, wenn sie nur auf ein Totalobject, sie enthält aber mehrere Sünden, wenn sie auf mehrere Totalobjecte gerichtet ist. Die Einzelobjecte, mögen ihrer auch noch so viele sein, geben nicht den Ausschlag, mit ihrer Zahl vermehrt sich nicht die Zahl der Sünden, sie wirken nur erschwerend auf die Größe der einen Sünde ein; den Ausschlag gibt das Gesammtobject. Lassen sich alle Einzelgegenstände, wenn sie auch in sich getrennt sind, unter dem Gesichtspunkte eines Gesammtobjektes zusammenfassen und wurden sie von dem, welcher die Sünde begeht, als

[1]) Doctissimus Lugo, qui post d. Thomam non temere inter alios theologos facile princeps dici potest, quum in dubiis discutiendis hic auctor saepe nullo praeeunte falcem ita ad radicem ponit, ut rationes, quas ipse in medium adducit, difficulter solvi valeant. S. Alph. Theol. mor. l. III. n. 552.

solche wirklich aufgefaßt, so liegt nur eine Sünde vor, die nur dem Grade nach wächst, je größer die Zahl der einzelnen Objecte ist. Daß nun mehrere Totalgegenstände vorhanden sind, wo mehrere specifisch verschiedene Sünden durch eine einzige Handlung begangen werden, darüber kann kein Zweifel bestehen. Wenn aber eine einzige Handlung sich auf mehrere nicht specifisch, sondern nur der Zahl nach verschiedene Objecte bezieht, so ist nicht immer klar, ob diese ein oder mehrere Gesammtobjecte ausmachen, wie es auch nicht immer klar ist, wann eine Handlung und wann mehrere vorliegen. Wir erinnern hier nur an die bekannte Controverse, ob eine oder mehrere Sünden begangen werden, wenn Jemand durch eine Rede mehrere Personen zugleich, z. B. eine ganze Familie, in ihrem guten Rufe durch Ehrabschneidung oder Verläumdung schädigt. Hierher gehört auch die Frage, ob ein Priester, welcher im Zustande der schweren Sünde mehrere Beichtende absolvirt, mehrere oder nur eine Sünde begeht. Faßt man das Sichaufhalten im Beichtstuhle durch längere Zeit als eine einzige Handlung und die an mehrere nach einander ertheilte Lossprechung als ein Totalobject auf, so muß man folgerichtig sagen, der Priester habe durch die Absolution Mehrerer doch nur eine schwere Sünde auf sich geladen. Daß eine solche Auffassung wenigstens nicht offenbar unrichtig ist, scheint schon daraus hervorzugehen, daß man gemeiniglich die Ausspendung der heil. Communion an Mehrere auch als eine einzige Handlung mit einen einzigen Totalgegenstande hinstellt.

Während die angegebene erste Regel eine Handlung im Auge hat, welche auf mehrere in sich getrennte Objecte gerichtet ist, bezieht sich die zweite Regel auf physisch verschiedene Handlungen und bestimmt, wann diese moralisch zu einer verbunden werden, so daß physisch getrennte sündhafte Akte moralisch doch nur eine Sünde ausmachen. Als solche Bindemittel, um uns so auszudrücken, werden mehrere genannt. Vor allem ist es wieder das Object dieser Handlungen. Mit Rücksicht auf dieses sagt man: Haben getrennte Handlungen auch verschiedene in sich abgeschlossene Objecte, so machen sie eben so viele Sünden aus; beziehen sie sich aber nur auf ein Totalobject, so bilden sie auch nur eine Sünde. So sind z. B. der Zweck und die zu seiner Erreichung nothwendigen Mittel ein Totalobject. Darnach ist der ungerechte Mord mit den zu

seiner Vollführung nothwendigen Vorbereitungen, dem Ankaufe der Waffe, dem Probiren derselben, der Auskundschaftung des gelegenen Ortes und der Zeit, die alle physisch getrennte Handlungen sind, doch nur eine Sünde des Mordes. Doch ist auch diese Regel wieder mannigfachen Controversen unterworfen. So ist es, um bei dem eben angeführten Beispiele zu bleiben, nicht vollkommen gewiß, ob die zum Morde vorbereitenden Handlungen, falls dieser selbst durch irgend einen Umstand verhindert wird, in sich abgeschlossene Objecte sind, oder nicht. Diejenigen, welche diese Frage verneinen, sind der Meinung, es reiche schon die Absicht des Mordes und die Ordnung der Werke auf diesen Zweck hin, sie zu unvollständigen Objecten zu machen; während jene, welche die angeführte Frage bejahen, erst den thatsächlich ausgeführten Mord als das Element ansehen, welches die früheren Sünden zu einer einzigen verbindet.[1]) Als fernere Bindemittel werden anerkannt in etwa schon die Zeit, vorzüglich aber das subjective Element der einen Aufwallung der bösen Leidenschaft, aus welcher physisch getrennte Handlungen hervorgehen. So würde der länger fortgesetzte Spott über Religion, der auch ohne Aufwallung der Leidenschaft geschieht, nur eine Sünde sein, wenngleich er aus manchen physischen Akten zusammengesetzt ist; ebenso ist der Genuß verschiedener verbotener Speisen bei einem Mahle, der verschiedene physische Akte erfordert, nur eine Sünde. Um so mehr ist eine einzige Sünde anzunehmen, wenn eine leidenschaftliche Aufregung die Ursache einer Reihe von Akten ist. So ist das Ausstoßen verschiedener Verwünschungen in Folge einer Zornesaufwallung eine Sünde; ebenso verschiedene Wunden, die dem Feinde durch verschiedene Schläge beigebracht werden u. s. w.

Kehren wir nun nach diesen vorläufigen Bemerkungen zu den Verletzungen der Vermögensrechte zurück; diese werden uns von selbst auf einige nähere Erklärungen der angegebenen Regeln führen.

Unter den älteren Moralisten zeigte sich eine bedeutende Meinungsverschiedenheit betreffs des Aufschiebens der Restitution. Manche waren der Ansicht, der Restitutionspflichtige mache sich so oft einer neuen Sünde schuldig, als er sich dieser

---

[1]) Vgl. S. Alphons. Theol. mor. l. IV. n. 42.; Viva De Poenitentia quaest. V. art. VII. n. 6.

Pflicht erinnert, ohne ihr nachzukommen, so daß für den Beichtenden die Obliegenheit bestehe, anzugeben, wie oft er in dieser Weise die Stimme des Gewissens in sich unterdrückt habe.[1]) Wenn nun gegenwärtig auch die allgemeine Meinung dahin geht, die Vernachlässigung der Rückerstattung durch lange Zeit mache nur eine Sünde aus,[2]) mag das Gedächtniß den unredlichen Besitzer nun oft oder weniger oft an seine Pflicht erinnern, so finden sich doch auch jetzt noch über manche Einzelheiten dieses Falles abweichende Ansichten. Es ist die gewöhnliche Ansicht, daß sündhafte Vorsätze dann moralisch eine einzige Sünde ausmachen, wenn sie durch eine äußere Wirkung mit einander verbunden sind und eine innere Abhängigkeit zwischen ihnen besteht, so daß die folgenden Vorsätze aus dem ersten in gewisser Weise hervorgehen[3]). In unserem Falle besteht nun diese äußere Wirkung in dem fortdauernden Besitze des fremden Gutes. Mögen deshalb die inneren Vorsätze, die Restitution nicht zu leisten, öfter erneuert werden, oder mögen sie etwa in Folge von Vergeßlichkeit, vermöge welcher sich der ungerechte Besitzer erst nach langer Zeit seiner Pflicht zu restituiren wieder erinnert, seltener sich wiederholen; mag ferner eine solche Erneuerung des Vorsatzes stattfinden, bei der man sich vollständig bewußt wird der Gründe für und wider die Restitution, oder mag der Willensakt nur eine bloße Wiederholung des früher gehabten sein, es läßt sich in allen diesen Fällen mit hinreichender Sicherheit sagen, daß

---

[1]) Der heil. Alphons spricht sich an mehreren Stellen (Theol. mor. l. III. n. 683; l. V. n. 40; Homo apost. tract. III. n. 61) für die jetzt allgemein angenommene Ansicht aus, stellt aber die folgende von den Salmanticensern referirte Ansicht noch als probabel hin. Asserit prima sententia, toties peccata moraliter discontinuari, quoties vel actus internus non restituendi repetitur, vel externus novus exercetur re ipsa aliena utendo, eam consumendo vel alienando, vel quoties in eodem actu interno vel externo prima alienae rei usurpatio non continuatur moraliter. Salmantic. tract. XIII. De restitutione cap. I. n. 262.

[2]) Vgl. Gury-Ballerini I. n. 166; Varceno tract. VI. cap. I. art III; Konings I. n. 224; Müller I. §. 128 (edit. IV. pag. 478 not. 5); Kenrick tract. VII. n. 15; Delama n. 309; Schwane, Allgemeine Moralth. §. 73; Marres pag. 242.

[3]) Actus voluntatis, si ex prima voluntate procedant et moraliter permaneant in aliquo effectu, qui conducat ad consummandum peccatum externum, per qualecunque tempus duret prava voluntas, unum solum peccatum constituunt. S. Alph. l. V. n. 40.

im Sinne der Moral nur eine Sünde vorliege, wie viele physisch verschiedene Akte auch mögen stattgefunden haben. Allerdings glauben einige Theologen, es werden dann neue Sünden begangen, wenn die Erneuerung des Vorsatzes nicht zu restituiren, erst nach längeren Unterbrechungen erfolgt, oder wenn diese Erneuerung in formeller Weise geschieht, so daß sie nicht lediglich in einer Wiederholung des früheren Vorsatzes besteht.[1]) Andere hingegen machen diese Einschränkungen nicht; diese können sich mit Recht auf den heil. Alphons berufen, der eine neue Sünde in den angeführten Fällen nicht annimmt.[2])

Wenn aber der Vorsatz nicht zu restituiren durch den gegentheiligen Entschluß unterbrochen, nachher aber doch wieder aufgenommen wird, dann liegt freilich eine doppelte Sünde vor. Ja es wird diese so oft vervielfacht, als ein solcher Wechsel des Entschlusses sich vollzieht. Das ist die allgemeine Ansicht der Theologen. Daher begeht der Besitzer fremden Gutes, welcher bei Ablegung der Beicht sich vornimmt, Restitution zu leisten, nachher aber, obschon er seinen Vorsatz ausführen kann, diese Pflicht vernachlässigt, damit eine neue Sünde. Außerdem sind Manche der Ansicht, es werde durch die bloße Unmöglichkeit die Rückerstattung zu leisten, die Sünde vervielfacht, so daß wenn diese Unmöglichkeit aufgehoben wird, und die Restitution dennoch nicht geschieht, eine zweite von der früheren auch moralisch verschiedene Sünde begangen werde.[3]) Als Grund wird

---

[1]) Si injustus possessor per notabile tempus restitutionis faciendae oblitus et postea pravum propositum renovaverit, novum peccatum committet, quia mala ejus voluntas moraliter interrupta censetur. Gury I. n. 166; cf. Varceno l. c.

[2]) Secunda sententia docet unum peccatum committere, licet per annum et amplius in eadem voluntate non restituendi perseveret. Ratio, quia tale peccatum, quamvis physice interrumpatur, moraliter tamen non censetur interruptum, quoties n o n r e t r a c t a t u r mala voluntas, quae virtualiter semper permanet in effectu retentionis. Theol. mor. l. III. n. 683. Cf. Marres, Konings, Müller, Kenrick ll. cc.

[3]) So urtheilt mit Diana auch der heil. Alphons: Merito tamen censet Diana (p. 2. tract. 16 r. 27. in fin.) cum auctoribus ab ipso citatis, quod si fur redditur impotens ad restituendum, et deinde factus potens data opportunitate non restituit, novum peccatum committit. Ratio, quia eo casu per illud tempus impotentiae voluntas non restituendi non perseverat in effectu. L. V. (De peccatis) n. 40.

angegeben, daß in diesem Falle der frühere sündhafte Akt, der Diebstahl, seiner Wirkung nach nicht fortdauere. Der fortdauernde ungerechte Besitz ist in diesem Falle, so sagt man, die Folge der Unmöglichkeit, Restitution zu leisten, nicht aber die Wirkung des bösen Willens. Da aber nur die äußere Wirkung es ist, durch welche die inneren sündhaften Akte moralisch zu einer Sünde vereinigt werden, so müssen in diesem Falle nothwendig zwei Sünden vorhanden sein. — Gegen diese Meinung erheben sich jedoch nicht unwichtige Bedenken. Denn entweder nimmt man an, es ändere sich, wenn die Unmöglichkeit der Restitution eintritt, auch der Wille, so daß er determinirt ist, die Restitution zu leisten, wenn er könnte, oder es bleibt der Wille ganz unverändert, so daß sein Entschluß dahin geht, nicht zu restituiren, auch wenn die Möglichkeit dazu vorhanden wäre. Im ersten Falle läge eine Unterbrechung des früheren sündhaften Entschlusses vor und wenn dieser nachher wieder aufgenommen würde, hätten wir allerdings zwei der Zahl nach verschiedene Sünden. Die Ansicht, welche wir so eben erwähnten, geht aber dahin, daß auch ohne die Widerrufung des früheren Entschlusses, durch die bloße Unmöglichkeit der Restitution die Sünde vervielfacht wird. In diesem Falle scheint aber der Grund, den sie angeben, nicht richtig zu sein. Die äußere Wirkung der früheren sündhaften Handlung, der fortdauernde ungerechte Besitz hat jetzt eine doppelte Ursache. Sie ist erstens die Folge der früheren ungerechten Handlung und des Entschlusses, die Restitution selbst dann nicht zu leisten, wenn sie möglich wäre; und zweitens ist sie eine Folge dieser Unmöglichkeit. Dafür aber ist bisher der Beweis nicht erbracht, daß die äußere Wirkung nur dann die inneren sündhaften Entschlüsse zu einer einzigen Sünde vereinigt, wenn sie ausschließlich die Folge dieser und keiner anderen Ursache ist.

Betreffs dieses gegentheiligen Entschlusses, welcher die Folge nach sich zieht, die Sünde, wie man sich auszudrücken pflegt, zu unterbrechen, macht dann noch Lugo eine nicht unwichtige Bemerkung, welche auch der heil. Alphons anführt, ohne indeß ein Urtheil über sie zu fällen. Eine nur ganz kurze Unterbrechung des früheren Entschlusses die Restitution nicht zu leisten, so meint Lugo, führe doch nicht eine Vervielfältigung

der Sünden herbei.[1]) Er beruft sich dafür auf den Grundsatz, den wir oben anführten, daß man beim Urtheile über die numerische Verschiedenheit der Sünden Rücksicht zu nehmen habe auf die Weise, wie man im täglichen Leben über die Einheit oder Mehrheit unserer Handlungen urtheile. Ganz geringe Unterbrechungen pflegt man aber hier nicht zu berücksichtigen und sie als unfähig anzusehen, die Einheit einer Handlung zu zerreißen. Dafür gibt er verschiedene Beispiele als Beweise.[2]) Wenn darum Jemand von Gewissensbissen gedrängt, den momentanen Entschluß faßt, Restitution zu leisten, diesen aber bald wieder aufgibt, so würde diese Unterbrechung oder vielmehr diese Erneuerung des ersten sündhaften Vorsatzes noch keine zweite Sünde ausmachen. Dieses würde um so weniger der Fall sein, wenn der Entschluß zu restituiren nicht vollkommen ernst gemeint, sondern etwa nur zur Beschwichtigung des Gewissens und gleichsam zur Selbsttäuschung gefaßt wäre.

Darnach dürfen wir, um diese Frage zu beschließen, für den Beichtvater die Regel aufstellen, welche Ballerini aus Diana citirt, er brauche sich auch nicht behufs der Feststellung der Zahl der Sünden um die Zeitdauer zu erkundigen, während welcher die Restitution nicht geleistet ist, da diese nur als erschwerender Umstand der einen Sünde anzusehen ist.[3]) Aus anderen Gründen, besonders zur Feststellung der Höhe der zu leistenden Rückerstattung wird diese Frage freilich manchmal zu stellen sein.

Eine andere Frage, welche sich auf die numerische Verschiedenheit der Verletzungen des Vermögensrechtes bezieht, geht die kleinen Diebstähle und Beschädigungen an, die zu verschiedenen Malen vorgenommen werden. Falls sie nicht aus der Absicht hervorgehen, durch sie zu einem bedeutenden Betrage zu gelangen, unterliegt es keinem Zweifel, daß alle einzelnen ebenso viele getrennte Sünden ausmachen, und zwar läßliche Vergehungen, so lange der Gesammtbetrag noch nicht bedeutend

---

[1]) Imo Lugo dicit voluntatem non interrumpi, etiamsi retractatio sed brevissima interfuerit voluntatis. S. Alphons. l. VI. n. 40.

[2]) Lugo, De poenitentia disp. XVI. n. 551. s.

[3]) Poenitens in confessione satisfacit tantum se accusando non restituisse rem alienam; nec interrogandus est de tempore et de diuturnitate retentionis vel de numero peccatorum, quae aliqui in tali diuturnitate committi putant; dum modo non proposuerit restituere et postea mutato animo determinaverit, amplius restitutionem non facere. Diana tom. I. tract. 7. resol. 157; Baller. I. n. 166.

ist. Ist er aber zu einem solchen angewachsen, so wird man nicht umhin können zu sagen, es seien alle folgenden ebenso viele schwere Sünden. Ueber die numerische Verschiedenheit dieser Verletzungen bestand auch keine Controverse; dieselbe bezog sich lediglich auf den quantitativen Unterschied, ob sie als schwer oder läßlich anzusehen seien.[1]) Wenn aber die Absicht besteht, durch dieselben zu einem bedeutenden Betrage zu gelangen, dann sind, wie bereits früher bemerkt wurde, die einzelnen Akte, mag auch der jedesmal entwendete Betrag noch so gering sein, schwere Sünden; die schwer sündhafte Absicht, durch sie zu einem bedeutenden Betrage zu gelangen, macht sie dazu. Bilden sie aber auch moralisch ebenso viele Sünden, oder machen sie nur eine Sünde aus? Mit Recht nimmt man gewöhnlich das Letztere an. Wie der sündhafte Zweck es ist, der alle einzelnen Akte zu schweren Sünden macht, so ist er es auch, der ihnen wenigstens eine gewisse moralische Einheit verleiht; und da nach Ausführung des ersten Diebstahles dieser in seiner Wirkung, dem ungerechten Besitze, fortbesteht, so kann man mit Recht sagen, daß diese beiden Elemente alle einzelnen bösen Akte moralisch zu einem verschmelzen.

Gilt dieses aber auch in jedem Falle? Eine doppelte Ausnahme findet sich bei einigen Auctoren gemacht. So meint Gury, wie wir oben sagten, es seien dann doch verschiedene Sünden, wenn die Vorsätze die Diebstähle zu wiederholen, um eine beträchtliche Zeit auseinanderliegen, und der erste Vorsatz unterdessen bereits vergessen wurde. Eine andere, mit dieser freilich sehr ähnliche Ausnahme macht Delama, wenn er sagt, die formelle Erneuerung des früheren Vorsatzes bilde eine neue Sünde.[2]) Praktisch werden diese beiden Ausnahmen kaum einen Werth haben, weil es sich kaum je feststellen läßt, wann sie eintreffen. Aber auch theoretisch sind sie unsicher. Beide werden deshalb gemacht, weil die Theologen zur Vereinigung mehrerer physischer Akte zu einem moralischen gewöhnlich eine gewisse Abhängigkeit oder Unterordnung der

---

[1]) Vgl. den Artikel im Jahrgang 1884, S. 796.

[2]) Si fur intendens pervenire per furtula ad summam gravem renovet formaliter intentionem, quoties furatur, toties graviter peccat. Delama n. 303. — Si fur intendens pervenire per furtula ad summam gravem, renovet intentionem hanc, quoties furatur, toties graviter peccat. Gury I. n. 615; Konings n. 703; cf. Berardi Praxis confessariorum n. 370.

folgenden unter den ersten verlangen. Nun kann aber ein zweiter Entschluß, der lange Zeit nach dem ersten vielleicht gänzlich vergessenen gefaßt wurde, doch noch von diesem abhängig sein, und auch, wann streng genommen eine formelle Erneuerung vorliegt, ist nicht bestimmt. Selten wird ein folgender Entschluß von dem früheren gar nicht beeinflußt werden. Liegt aber auch nur ein gewisser Einfluß vor, so möchte dieser doch hinreichen, die physisch verschiedenen Akte zu einer Sünde im Sinne der Moral zu machen. Zudem heben die Theologen, wenn es sich um die Ausführung eines anderen bösen Entschlusses, z. B. eines Mordes handelt, diesen Unterschied nicht hervor; wenn zu der verbrecherischen That bereits eine Vorbereitung getroffen ist, so reicht diese hin, auch die später folgende formelle Erneuerung des sündhaften Entschlusses, sowie alle späteren äußeren Handlungen moralisch zu einer Sünde zu vereinigen. Wenn auch die Moraltheologen die Regel aufstellen, daß die Vorsätze, äußere böse Handlungen zu vollführen, ebenso viele auch moralisch verschiedene Akte sind, als sie formell erneuert werden, so haben sie dabei den Fall vor Augen, wo noch keine äußeren Handlungen unternommen sind, in welchen der frühere Vorsatz virtuell fortdauert. Wenn sie aber den Fall besprechen, den wir angenommen haben, pflegen sie gar keinen Unterschied zwischen formeller Erneuerung und bloßer Wiederholung des früheren Entschlusses zu machen.

Oben bemerkten wir schon, es bestehe unter den Moraltheologen eine bedeutende Meinungsverschiedenheit rücksichtlich aller der Fälle überhaupt, wo eine Handlung sich auf mehrere Objecte bezieht.[1]) Auch bei den Verletzungen des Vermögensrechtes kehrt diese Frage wieder. Sagt man nämlich, derjenige, welcher mit einem Schlage mehrere Personen zugleich tödtet oder verwundet, oder durch eine Rede mehrere zugleich durch Ehrabschneidung oder Verläumdung um ihren guten Ruf bringt, begehe ebenso viele auch moralisch der Zahl nach verschiedene Sünden, als Personen von seiner bösen Rede oder Handlung getroffen werden, so muß man dasselbe auch von den Verletzungen der Vermögensrechte sagen. Haben demnach mehrere Personen ein Recht auf eine und dieselbe Sache, welche beschädigt wird, so würden durch diese eine Handlung ebenso viele

[1]) Vgl. S. 298.

moralisch verschiedene Sünden begangen werden, und es bestände für den Beichtenden die Pflicht, die Zahl der so in ihrem Rechte beeinträchtigten Personen, so gut er es vermag, anzugeben. Nun kann es freilich keinem Zweifel unterliegen, daß bei dem Diebstahle oder der Beschädigung an den Gütern eines Klosters, eines Armen- oder Waisenhauses und überhaupt einer frommen Stiftung nicht dadurch die Sünde vervielfacht wird, weil Viele von diesem Gute genießen. Hier liegt nur eine Sünde vor. Solche fromme Stiftungen sind eine juridische Person und als solche einer physischen Person vergleichbar. Etwas anders steht es aber schon um solche Gesellschaften, wie sie in neuerer Zeit häufig eingegangen sind, welche zwar vom Staate corporative Rechte erhalten haben und so juridische Persönlichkeiten sind, an deren Vermögen aber zu ganz bestimmten Theilen einzelne physische Personen participiren, so daß eine Rechtsverletzung am Vermögen der Gesellschaft unmittelbar die einzelnen Mitglieder betrifft und sich auf sie nach bestimmten Raten vertheilt. Hier müßten die Anhänger dieser Meinung schon eher behaupten, daß eine Rechtsverletzung am Vermögen der Gesellschaft eine so vielfache Sünde ausmache als Mitglieder von derselben betroffen werden. Sicher müßten sie die Pflicht aufstellen behufs der Integrität der Beichte die Zahl der in ihrem Rechte geschädigten Personen anzugeben, wenn die Rechtsverletzung an einem Gegenstande stattfindet, welchen Mehrere gemeinsam besitzen, ohne daß sie dabei eine moralische oder juridische Person ausmachen, z. B. kaufmännische oder industrielle Firmen, welche mehreren Theilhabern angehören, Actiengesellschaften, welche mit corporativen Rechten nicht ausgerüstet sind; oder wenn Geschwister oder andere Verwandte ein gemeinsames Eigenthum haben; auch gehört hieher das etwaige gemeinsame Eigenthum von Eheleuten. Andere hingegen sind der Ansicht, es werden in allen diesen Fällen, auch in dem letzteren nur eine Sünde begangen; die Vielheit der Personen verhalte sich nur als Umstand, der manchmal die Sünde erschwere.[1]) Der Unterschied dieser beiden Ansichten rührt von der abweichenden Beurtheilung des Total-Objectes her. Diejenigen, welche die erstere Meinung theilen, halten ein jedes

[1]) Der heil. Alphons folgt der ersteren Ansicht; vgl. Theol. mor. l. V. n. 45: „Secunda vero sententia communior, quam sequimur, et tenent“ etc.

dieser Rechte für ein Total- oder in sich abgeschlossenes Object, und da man ebenso viele Sünden annehmen muß, als es Total-Objecte gibt, so schließen sie, müsse auch der eine physische Akt der Beschädigung oder des Diebstahles mehrere Sünden in sich enthalten. Andere hingegen halten erst die Summe dieser Rechte für das Totalobject, die einzelnen Rechte aber für die Theile desselben, und so nehmen diese auch mit dem einen Gesammtgegenstande nur eine Sünde an. Praktische Sicherheit läßt sich dieser zweiten Ansicht nicht in Abrede stellen; denn nicht nur gibt es eine große Zahl von Theologen, welche die allgemeine Frage, ob die Rechte der einzelnen Personen auf Leib und Leben, auf Ehre und guten Namen u. s. w., falls sie durch eine sündhafte Handlung verletzt werden, getrennte Totalobjecte sind, verneinend beantworten, und erst die Summe derselben für den Gesammtgegenstand der einen Handlung erklären[1]); es finden sich auch nicht wenige, welche unsere specielle Frage über die Verletzung des Vermögensrechtes in demselben Sinne entscheiden.[2]) So tritt für diese Ansicht vorerst die bloß äußere Probabilität ein. Sodann läßt sich auch nicht läugnen, daß die Praxis und die Anschauungsweise der Gläubigen, die sich in unserem Falle nicht für verpflichtet halten, die Zahl der durch einen solchen Diebstahl geschädigten Personen anzugeben, für diese Ansicht eintritt.[3]) Das scheint aber ein ziemlich sicheres Zeichen zu sein, daß die Meinung mehr mit den Regeln übereinstimmt, nach welchen man im gewöhnlichen Leben die Einheit und Vielheit unserer Handlungen beurtheilt.[4]) Endlich läßt sich dieser Ansicht eine strengere Consequenz in der Durchführung ihres Princips nicht absprechen, während die gegentheilige Meinung, wie gewichtig auch die Gründe sein mögen, welche für sie vorgebracht werden, und wie viele Theologen sie auch theilen, zu Folgerungen

[1]) Vgl. S. Alph. l. VI. n. 45; Gury-Baller. I. n. 163 b.

[2]) Auferens eodem actu res pluribus proprias, aut simul detrahens pluribus, vel blasphemans omnes sanctos committit unum numero peccatum. Anaclet. Reifenstuel tract. III dist. I. n. 58; Viva De poenitentia q. 5 art. 6. n. 9.

[3]) Altera sententia videtur conformior communi apprehensioni et praxi; non enim poenitentes solent distinguere, an id quod furati sunt, pertineat ad plures, nec confessarii inquirere. Billuart De peccatis diss. I. art. IV. Cf. Lugo De poenitentia disp. XVI. n. 136.

[4]) Sensus communis hominum maxime debet attendi quantum ad multiplicationem vel unitatem numericam peccatorum. Billuart l. c.

zwingt, welche wenigstens von vielen Anhängern derselben selbst nicht zugegeben werden.[1])

Doch müssen wir hier noch eine Ansicht erwähnen, welche in etwa zwischen den beiden genannten steht, indem sie bei Verletzung numerisch verschiedener Rechte dann eine Vervielfachung der Sünde annimmt, wenn die Verletzung der Einzelrechte als solcher beabsichtigt wird.[2]) So enthielte z. B. die einer Familie angethane Ehrabschneidung dann mehrere Sünden, wenn die Absicht besteht, mit derselben die einzelnen Familienglieder an sich zu treffen; bleibt diese specielle Absicht ausgeschlossen, dann ist nur eine Sünde vorhanden. Bei den Verletzungen der Vermögensrechte, welche durch Diebstahl geschehen, würde nach dieser Ansicht kaum je eine numerisch vielfache Sünde begangen, da der Dieb nur seinen eigenen Nutzen im Auge hat und um die Zahl der Eigenthümer sich nicht kümmert. Leichter könnte eine vielfache Sünde bei der Beschädigung vorliegen. Wenn der Haß, welcher zu ihr antreibt, gegen die einzelnen Rechtsinhaber gerichtet ist und diese an sich zu treffen sucht, so würde damit eine mehrfache Sünde begangen. Diese Meinung mildert die Härte der beiden oben angegebenen bedeutend, sie stimmt auch, wie mir scheint, mit dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen über den Numerus nicht nur der bösen sondern auch der guten Handlungen überein und kann sich zudem darauf berufen, daß auch in anderen Fällen das subjective Element bei dem Urtheile über die Einheit oder Vielheit der Handlungen in Betracht zu ziehen ist. Wir lassen es dahin gestellt, ob nicht manche Auctoren, welche für die eine oder die andere der früher angeführten Meinungen citirt werden, in diesem Sinne verstanden sein wollen.

---

[1]) Vgl. Lacroix De peccatis n. 156 ss.

[2]) Probabilius videtur, quod actus malus physice unus tendens in plura numero objecta sit moraliter numero plura peccata in confessione explicanda, prout actus distincte vel confuse in ea objecta tendebat. Lacroix De peccatis n. 149; cf. Lehmkuhl I. 246; Struggl tract. II. q. 1. art. 4. n. 40. ss.

Fünf neu entdeckte Briefe des hl. Ignatius von Loyola.

Mitgetheilt und erläutert von Dr. B. Otto.

Briefe eines Mannes, wie Ignatius von Loyola, müssen weit über seinen Orden hinaus Aufmerksamkeit und Theilnahme erregen. Es war darum gewiß ein glücklicher Gedanke, als vor einigen Jahren in Spanien drei Söhne des großen Ordensstifters es unternahmen, diese Briefe zu einer neuen, glänzend ausgestatteten Sammlung zu vereinigen.[1]) Das Werk ist auch in Deutschland beachtet und ausgebeutet worden. In den bisherigen drei Bänden ist es übrigens noch nicht zu seinem Abschlusse gelangt; wenigstens zwei Bände sollen noch folgen; der vierte war schon vor Jahresfrist der Vollendung nahe, als unvorhergesehene Hindernisse die Arbeit unterbrachen.[2])

Unterdessen theilen wir fünf Briefe des Heiligen mit, welche weder den früheren Sammlern, den PP. Rochus Menchaca[3]) und Marcellus Bouix[4]), zur Kenntniß gekommen sind, noch in der neuesten Sammlung sich finden. Dieselbe müßte den ersten in ihrem zweiten Bande (1547 bis 1551) bieten, die übrigen im dritten (1552—1553). Die Briefe sind kurz und keiner von ihnen kann hohe Bedeutung beanspruchen; aber sie tragen doch alle unverkennbar das Siegel des Geistes, welchem sie entstammen. Zudem sind sie nach Deutschland geschrieben; auf deutschem Boden wurden

---

[1]) Cartas de San Ignacio de Loyola. Madrid 1874—1877.

[2]) Der eine der drei Herausgeber starb plötzlich; ein anderer erkrankte; der dritte wurde als Assistent für Spanien dem Generalvicar seines Ordens an die Seite gegeben.

[3]) ‚Epistolae Sancti Ignatii Loyolae . . Libris Quatuor distributae . . a R. M.' Bononiae 1804, 1837.

[4]) Lettres de S. Ignace de Loyola . . traduites en français par le P. Marcel Bouix.' Paris 1870. Diese Ausgabe ist vollständiger. Vgl. auch das Leben des heil. Ignatius von P. Christoph Genelli S. J. (Innsbruck 1848) 423—519.

sie jüngst wiedergefunden; sie drehen sich fast alle um das deutsche Collegium zu Rom und sind es darum werth, in Deutschland einige Beachtung zu finden.

Einige Erläuterungen sind zum Verständnisse der Briefe unentbehrlich. Dieselben sind mit Ausnahme des vierten gerichtet an P. Leonhard Kessel in Köln. Kessel war aus Löwen gebürtig.[1]) Vom seligen Petrus Faber, dem ersten Genossen des heil. Ignatius, war er in die Gesellschaft Jesu aufgenommen und nach Köln gesendet worden, wo der junge Orden kurz zuvor sein erstes Heim auf deutscher Erde sich gegründet hatte. Als Faber 1544 Deutschland verließ, bestellte er den Pater Leonhard zum ersten Haupte der kleinen Ordensfamilie, welche damals auch den seligen Petrus Canisius unter ihre Mitglieder zählte. Ein Gelehrter war Leonhard nicht. Seine Kunst war die Leitung der Seelen; der große Johannes Gropper wählte ihn zum Beichtvater; Schaaren von Jünglingen fühlten sich durch sein liebenswürdiges Wesen so mächtig angezogen, daß sie sich mit Leib und Seele in seine Hände legten. So konnte er Jahr für Jahr eine kleine Truppe junger Deutscher dem hl. Ignatius nach Rom senden, und bald gab es in ganz Europa kaum ein Land mehr, wo nicht Schüler des Pater Leonhard für das Reich Gottes stritten.[2]) Seine Ordensgemeinde leitete Kessel durch drückende Geldnoth, durch den Neid mancher Universitätslehrer und die Nergeleien versteckter Feinde hindurch volle zwanzig Jahre, bis zu seinem Ende. Dieses Ende war ein tragisches. ‚Anno 1574 den 16. Oktober, schreibt der Kölner Bürger Hermann von Weinsberg in seinem Tagebuch[3]), hat sich ein bedeutender Fall zugetragen in der Jesuitenkirche auf der Maximinstraße. Ein wahnsinniger Jesuit, ein Priester, der vor einem Jahre seiner Tollheit halber gefangen gewesen und einmal auf den Rath des Arztes mit Ruthen gestrichen worden, faßte auf einen Dienstag, als alle Schüler zum Spiele fort waren, Grimm gegen einige Lehrer, bekam ein Brodmesser und eine halbe Scheere in die Finger und brachte in einer Viertelstunde drei der angesehensten Jesuiten um das Leben. Zuerst griff er den Minister, wie er genannt wird, an und brachte ihm eine tödtliche Wunde in der linken Seite bei; danach versetzte er dem Pater Leonhard, einem alten Manne, einen tödtlichen Stich in die Weichen; beide starben sofort. Als dieses

---

[1]) Siehe Kessel's Leben bei Matthias Tanner, Societas Jesu Apostolorum imitatrix. T. I (Pragae 1694) 146—149.

[2]) Reiffenberg, Historia Societatis Jesu ad Rhenum inferiorem (Coloniae 1764) 30. 35. Ueber das Kölner Colleg vgl. Mering und Reischert, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Köln, 1, 452—533.

[3]) Bei L. Ennen, Geschichte der Stadt Köln, 4. Bd. (Köln und Neuß 1875) 711—712.

der Doctor Reitzius,[1]) an welchem das Meiste gelegen war, weil er reicher Sohn, Neffe und Schwager eines Bürgermeisters und vom besten Geschlechte in Köln war, hörte, lief er hinzu und wollte dem Menschen steuern. Damit gab ihm der wahnsinnige Mensch einen tödtlichen Stich mitten in die Brust . . . Auf Simon und Judatag wurden die drei Ermordeten begraben . . Die Universität ging mit und ich auch; es war ein herrliches Begräbniß und eine Welt von Zuschauern. Je acht Studenten trugen eine Leiche'.

Der Rath von Köln ließ über den schmerzlichen Vorfall einen eigenen Bericht im Drucke erscheinen[2]). Pater Leonhards Gesichtszüge sind uns durch einen großen, schönen Kupferstich aufbewahrt worden. Am Bilde seiner Seele sticht ein Zug besonders hervor: heilige Liebe zu der Person des heil. Ignatius. Ihm hat es Köln zu danken, daß es heute noch so Manches besitzt, was von dem Heiligen stammt und die Andacht zu ihm beim gläubigen Volke erhält. Der Himmel, scheint es, wollte diese Liebe hienieden schon lohnen. Ignatius erschien bekanntlich einmal auf wunderbare Weise in Köln; es war noch vor dem Tode des Heiligen; sein Besuch galt dem Pater Leonhard[3]).

Der Brief, den wir nun folgen lassen, ist an sich sehr unbedeutend. Was ihm Reiz verleiht, ist seine Beziehung zu jener wunderbaren Erscheinung: er enthüllt uns so zu sagen den ersten Keim derselben, die Sehnsucht Kessel's, nach Rom pilgern und dem Vater seiner Seele in's Antlitz schauen zu dürfen. P. Johannes von Polanco, der Secretär des heil. Ignatius, hat ihn im ausdrücklichen Auftrage seines Herrn geschrieben. Man wird uns nicht tadeln, wenn wir dem Beispiele der früheren Herausgeber folgen und derartige Briefe einfach zu den Ignatius-Briefen zählen. Eine alte Abschrift des Schreibens findet sich in der handschriftlichen Geschichte des Kölner Jesuitencollegiums, welche gegenwärtig in Köln bei der Kirche der Himmelfahrt Mariä, der ehemaligen Jesuitenkirche, aufbewahrt wird[4]).

---

[1]) P. Johannes von Rheidt, gewöhnlich Rethius genannt, der erste Director des noch jetzt bestehenden Kölner Marzellen-Gymnasiums, welches damals Gymnasium zu den drei Kronen hieß.

[2]) ‚Erbarmliche und gantz bedürliche auch wahrhaffte Historia, welcher Gestalt u. s. w., Collen, durch Maternum Cholinum 1575.'

[3]) Acta Sanctorum Julii, Tom. VII. (Antverpiae 1751) p. 587 a.

[4]) ‚Historia Collegii Coloniensis' Cod. ms., Klein-Folio, gebunden. Die Abschrift steht auf einem besonderen, in das Buch eingeklebten Blatte und stammt von P. Jakob Kritzradt, der um 1660 die Bibliothek des Collegs verwaltete. Er fertigte sie, wie er versichert, nach einem Codex, in welchem die Originalbriefe an Kessel gesammelt waren. Noch vor etwa hundert Jahren hatte der Geschichtschreiber der rheinischen Ordensprovinz, P. Friedrich Reiffenberg, das Glück, die köstliche Sammlung

1. An P. Leonhard Kessel in Köln. 1550 Juli 24.

Jesus.

Pax Christi. Licet serius quam optabamus, perjucundas tamen in Domino literas tuas accepimus, Reverende Pater et in Christo charissime, et Deo gratias agimus cum Tua Reverentia, quod dignetur vestro ministerio ad ea, quae pertinent ad ipsius gloriam et animarum auxilium, uti.

De fratribus ad nos transmittendis non est quod dicam, nisi quod fraterna excipientur charitate, et quo plures (dum tamen idonei), eo gratiores venient.

De Tuae Reverentiae ad nos adventu (licet pergratus alioqui futurus erat in Domino) non videtur Patri nostro (in praesentiarum quidem) expedire ad ejusdem Christi gloriam. Fiet aliquando commodius hoc ipsum, si Deo disponente aliquem isthic posses relinquere, qui idipsum, quod tu modo, praestaret.

Exspectamus literas vestras de mensibus quattuor elapsis quadrimestres[1]).

Omnia bene per Dei gratiam geruntur, quae ad Societatem spectant et animarum auxilium, et indies majora speramus ab eo, qui bonorum omnium est author. Ipse tecum et in omnibus nobis sit semper. Amen.

Romae nono Cal. Aug. 1550.

Servus in Christo
Joannnes Polancus.

De mandato Patris in Christo nostri D. Ignatii.

Die vier folgenden Briefe entstammen einer anderen Quelle. Es ist eine Sammlung von pädagogischen Urkunden, welche die Mitglieder des alten Kölner Collegs im 17. Jahrhundert, wohl noch vor 1648, veranstaltet und in einem großen handschriftlichen Foliobande niedergelegt haben. Er beginnt mit den Worten ‚Fundatio studii Coloniensis‘; ein

benützen zu können. Jetzt ist sie, wie es scheint, zerrissen und verschleudert. Ein Stück derselben, der Brief des seligen Petrus Canisius an Kessel vom 14. Dez. 1551 aus Ingolstadt, wurde vor einigen Jahren von seiner Durchlaucht dem Fürsten von Radziwill erworben und dem Collegium S. J. Wijnandsrade in Holland geschenkt.

[1]) Um seinen weithin zerstreuten Söhnen ein einigendes Band und einen Sporn zum heiligen Wetteifer zu geben, verordnete Ignatius, daß jedes Haus die übrigen alle vier Monate benachrichtigen solle von Allem, was es geleistet und geduldet. Später, als der Orden so gewaltig wuchs, geschah dies alle sechs Monate, endlich alle Jahre. Das sind die ‚Litterae annuae‘. Vgl. Orlandinus, Historia Societatis Jesu (Romae 1614) L. 7. n. 12.

eigentlicher Titel ist nicht zu entdecken. Franz Joseph von Bianco, der Geschichtschreiber der Kölner Hochschule, hat ihn vielfach benützt[1]); aus seinem Nachlasse kam er nach Schloß Kendenich bei Köln in die Bibliothek der Freiherrn von Kempis, welche die Benützung des Buches in hochherziger Weise uns gestattet haben.

Wie wir bereits gesagt, beschäftigen sich diese Briefe mit einer der großartigsten Schöpfungen des heil. Ignatius, dem deutschen Collegium zu Rom. Am 30. Juli 1552 sandte der Heilige nach Köln ein längeres Schreiben, in welchem Zweck und Einrichtung der Anstalt dargelegt werden; jetzt stehe man vor ihrer Eröffnung, und darum sei es der Wunsch der Kardinal-Protectoren und besonders des Kardinals von Augsburg, daß Pater Leonhard sobald als möglich einige deutsche Jünglinge nach Rom sende. Ignatius befiehlt ihm demgemäß, der Angelegenheit jene Sorgfalt und jenen Eifer zuzuwenden, welchen er zeigen würde in einer Sache von höchster Bedeutung für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Die Kendenicher Sammlung enthält eine Abschrift des Briefes (fol. 264^b — 265^a). Das Schreiben als solches war bisher unbekannt. Da es aber von dem bekannten Briefe des Heiligen an P. Claudius Jajus in Wien, vom gleichen Datum,[2]) kaum sich unterscheidet, so können wir mit Fug und Recht es übergehen.

Zugleich mit diesem Schreiben wurde die Instruktion abgesendet, welche wir unten an erster Stelle bieten. Ihr Original wird heute noch bei der alten Jesuitenkirche zu Köln aufbewahrt, ist aber stark geschwärzt und verstümmelt und verräth ziemlich deutlich, daß es mit knapper Mühe der Feuersbrunst entrann, welche 1621 Kirche und Bibliothek des Kölner Collegs und damit viele nimmer ersetzbare Urkunden verzehrte. Der Hand des Heiligen gehört nur die Unterschrift an, mit ‚Tuus' beginnend. Eine deutsche Uebersetzung des werthvollen Bruchstückes haben vor Kurzem zwei rheinische Blätter gebracht[3]); der Urtext ist noch nie veröffentlicht worden. Der Codex von Kendenich hat uns in die glückliche Lage versetzt, denselben jetzt vollständig geben zu können.

Dieser Codex enthält auch die Abschriften der übrigen drei Briefe, deren Originale verschwunden sind. Beleuchtet der erste von diesen vier Briefen die opferfreudige Liebe der Kardinäle zu Deutschland, so legen die andern Zeugniß ab von der Gewissenhaftigkeit und dem Eifer, mit

---

[1]) Die alte Universität Köln und die spätern Gelehrtenschulen dieser Stadt. 1. Theil. Köln 1855.

[2]) Der Brief an Jajus steht z. B. in den Cartas de San Ignacio 3, 395—396. 94—97. Das Original ist im Besitze der königlichen Bibliothek zu Berlin. S. Friedländer, Beiträge zur Reformationsgeschichte (Berlin 1837) 271.

[3]) Die Kölnische Volkszeitung, und nach ihr die Bonner Deutsche Reichs-Zeitung 1884 Nr. 211.

welchem Ignatius ihre Absichten zu verwirklichen strebte. Es erübrigt nur noch zu bemerken, daß über den Adressaten des vierten Briefes, den P. Arnold Heleus, uns nichts Näheres bekannt ist.

2. An P. Leonhard Kessel in Köln. 1552 Juli 31.

Jesus.

1. Juvenes huc mittendi a 16. usque ad 22. annum agere deberent: quodsi aliqui ultra eam aetatem progressi propter alias egregias animi dotes mittendi videbuntur, dociles certe sint, et quibus tradita in moribus et litteris institutio bene imprimi atque infigi possit. Si quis non attingeret 16., certe specie corporis a pueris recessisse videatur.

2. Sint omnes, quod ad externum hominem attinet, honesta facie et ingenua, et sano corpore et ad ferendum studii laborem apto.

3. Sint ingenio atque indole bona, ut sperari possit, quod tandem in bonos ac strenuos vineae[1]) operarios evadent.

4. Quantum fieri possit, instructi sint litteris. Valde enim ad aedificationem Germaniae faceret, si intra paucos annos aliqui remitti possent, qui beneficia ecclesiastica cum doctrinae et virtutum augmento domum referentes, bonum collegii Germanici odorem spargerent.[2])

5. Si nobiles hoc in principio mitti non poterunt, certe animi nobilitas eis non desit; postea tamen curandum erit, ut nobiles veniant.

Id, ad quod tenebuntur, tantum id est, ut obediant praeceptoribus suis et collegii administratoribus in iis, quae ad mores homine Christiano dignos et doctrinam pertinent. Oportebit tamen, ut illi tantum veniant, qui ecclesiasticum institutum sequi et temporis successu ad sacros ordines promoveri volent.

De numero, quotquot mitti possint, usque ad 30 vel 40 mittantur, et sequenti anno multo plures mitti poterunt; nam supra centum et quinquaginta juvenes semper Romae alere et fere 6000 ducatorum annui reditus huic collegio assignare Cardinales in animo habent.[3])

---

[1]) Vielleicht ist zu ergänzen Dominicae oder Germanicae.

[2]) Ein dem heil. Ignatius sehr geläufiger Ausdruck, nach 2. Kor. 2, 14—16.

[3]) Cordara berichtet, Julius III. und seine Kardinäle hätten zusammen einen jährlichen Beitrag von 3065 Goldstücken (aurei) gezeichnet. Die Zeichnungsliste, auf welche er sich stützt, läßt erkennen, daß damals viele Kardinäle von Rom abwesend waren sicher hat mancher von ihnen nachträglich beigesteuert. Vgl. Cordara, Collegii Germanici et Hungarici Historia (Romae 1770) l. 1. n. 11.

Si qui fuerint de Societate nostra hujus nationis, cum illis mitti possent. Nam aliqui Religiosi eis admixti multum ad pietatis et etiam litterarum studium eos juvarent.

De viatico, cum his quidem litteris non mitti posset. Forte ipsi, qui venturi sunt, aliquid habebunt facultatum. Sin minus, si qua ratio eos juvandi invenietur, Romae, quod debiti fuerit contractum, rependetur. Vale in Domino Jesu!

Romae pridie Kalend. Augusti 1552. Haec ipsa Viennam scribuntur.

Tuus in Domino
Ignatius.

D. Leonardo Kessel.

3. An P. Leonhard Kessel. 1552 November 29.

Jesus.

Pax Christi.

Reverende et charissime in Christo Pater!

Accepimus litteras ultima Augusti et 23. Septembris scriptas, quas nobis attulit Magister Gerardus.[1]) Alias deinde in mense Octobri datas attulerunt duo juvenes ex inferiori Germania huc missi ad collegium Germanicum, et re vera aliquid negotii nobis exhibuerunt, cum jam perspecta nobis esset mens Reverendissimorum Protectorum, nimirum ut quamdiu praesens urget superioris Germaniae necessitas,[2]) ex eorum fere regione juvenes assumantur. Quia tamen in constitutionibus aliquis relinquitur locus inferioribus Germanis, hi duo Colonia, et septem alii Lovanio missi, recepti sunt. Alios ex inferiori Germania mittere non oportebit. Ex Saxonia vero et aliis superioris Germaniae provinciis, qui idonei fuerint, libenter admittentur. Brevi tamen constitutiones ad vos transmittentur, ut quae sint proponenda scholasticis, quae etiam in illis sint consideranda, intelligatur, et tunc, qui mittentur, securius et consideratius mitti poterunt.

---

[1]) Ob jener Magister Gerhard gemeint sei, der später im Wahnsinne Kessel ermordete, vermögen wir nicht zu entscheiden.

[2]) In Oesterreich waren gegen 300 Pfarreien unbesetzt. Aus Wien hatte, wie man sagte, die letzten 20 Jahre hindurch Niemand für das Studium der Theologie sich gemeldet. Canisius in einem ungedruckten Briefe an Laynez, Ingolstadt 29. Juli 1557: ‚Clerus ubique hic corruptissimus‘. In einem anderen an S. Franz Borgias, Mainz 18. Nov. 1565, über den Würzburger Clerus: ‚Est clerus militaris potius, quam spiritualis, et suis abundat vitiis.‘

Magister Gerardus, sicut et alii fratres Lovanio et Colonia missi valent in Domino. Valet etiam Andreas Frisius,[1]) qui in collegio Romano Societatis dat operam litteris. Sebastianus ejus socius Eugubium,[2]) quo novum collegium hisce diebus deductum est, missus fuit.

Res nostrae tam domus quam collegii prospere ad Dei gloriam procedunt. Sed et collegium Germanicum nostrae curae commissum proficit in dies et spem consecuturi fructus singularis in dies auget. Ex omnibus aliis Societatis locis nobis subinde scribitur de plurimorum profectu spirituali et magnis Dei operibus, quae per exigua et inutilia instrumenta dignatur operari. Sed quia de illis per alias litteras certiores reddemini[3]), his finem faciam, Tuae Reverentiae sacrificiis et orationibus nos omnes commendando. Vale in Christo Jesu!

Romae pridie S. Andreae 1552.

Servus in Domino
Joannes de Polanco.

De mandato Patris Ignatii.

Reverendo et Charissimo in Christo Patri Magistro Leonardo Kessel Praeposito Scholasticorum Societatis Jesu, Coloniae.

4. An P. Arnold Heleus in Löwen. 1552 November 29.

Jesus.

Gratia et pax Christi Domini in nostris abundet cordibus! Amen.

Nonnullas hisce diebus litteras Tuae Reverentiae, charissime Domine Arnolde, quidam juvenes attulerunt, et primi quidem septem domi sunt admissi,[4]) donec cum Reverendissimis Cardinalibus transegimus, ut in collegium Germanicum admitterentur, licet re vera, quos inferiores Germanos vocatis, hic Flandri potius censeantur, et nequaquam admittendi, cum habeant Lovanii percelebrem Academiam, ubi in bonarum artium disciplinis et Catholica religione probe institui possint.[5]) Sed quia fortassis ex

---

[1]) Vielleicht ist der Friesländer Andreas Boccatius gemeint, welcher später vergeblich sich bemühte, in seiner Heimat dem Orden eine Stätte zu finden. S. Imago primi saeculi Societatis Jesu (Antverpiae 1640) 750.

[2]) So haben wir das ‚Augubium‘ unseres Codex verbessert. Die Bischofsstadt Gubbio in Umbrien ist gemeint.

[3]) Durch die ‚litterae quadrimestres‘ oder ‚semestres‘.

[4]) Im Hause der Professen, in welchem Polanco lebte. Das deutsche Colleg bewohnte ein anderes Gebäude nicht weit vom römischen Collegium.

[5]) Diese Worte sind bezeichnend für das Ansehen, welches die Universität Löwen zu Rom genoß.

superiori Germania inveniri aliqui possent, ideo scriptum erat Lovanium et Coloniam ad vos de Germanico collegio. Non est ergo, quod ulterius Flandros ullos vel Germanos, ut vocatis, inferiores huc mittatis nec venire spe collegii Germanici permittatis.

Tres alii, duo Hollandi et tertius Lovaniensis, Romam pervenerunt, et in eorum gratiam Cardinales Protectores consuluimus, et nullo modo admittendos esse, qui ex Flandria vel Brabantia aut Zelandia sunt, censuerunt; duos tamen illos Hollandos Delfenses [1]) nos quidem curabimus, ut admittantur; sed nescio, an id simus impetraturi. Certe hoc impetrabimus, ut viatico juventur ad redeundum.

Quinque alii, ex quibus duo Insulenses,[2]) eo missi sunt animo a Tua Reverentia, ut Societatem ingrederentur. Tres tantum allocuti sunt nos, nimirum Guilhelmus Petipas et Joannes Boytin ac Petrus Ghisbert Buscoducensis,[3]) et non videntur ad religionem nostram propensi, sed ad collegium Germanicum. Hi ergo cum intepuerint in bono suo proposito, nec videntur apti, ut domi, nec in collegio Germanico admittantur; imo et indigni videntur nonnullis, qui eorum intellexerunt instabilitatem, ut viatico juventur. Et haec de juvenibus Lovanio missis. Nam Gerardus Wert [4]) et Jodocus Wasiensis nunquam sese nobis obtulerunt nec locuti sunt.

Aliis de rebus per alias litteras, quod oportet, scribetur.

Vale in Christo, charissime Domine Arnolde, et tuis nos orationibus Deo commenda!

Romae pridie Sti. Andreae 1552.[5])

Tuae Reverentiae

Servus in Domino

Joannes de Polanco.

De mandato Patris nostri D. Ignatii.

Reverendo in Christo Patri Domino Arnoldo Heleo, sacerdoti Societatis Jesu, Lovanii.

---

[1]) Delfi oder Delphium ist die Stadt Delft in Südholland.

[2]) Insula oder Insulae ist die Stadt Lille, flämisch Ryssel genannt.

[3]) Buscoduca oder Buscum ducis, auch Sylva ducis ist das heutige Herzogenbusch in Holland.

[4]) Vielleicht ist Wertensis zu lesen, d. i. aus Weert in der holländischen Provinz Limburg.

[5]) Dieser Brief ist also am nämlichen Tage geschrieben, wie der vorhergehende an Kessel. Wahrscheinlich wurde er nach Köln gesendet, damit Kessel von ihm Einsicht nehme und dann nach Löwen ihn beförderte. So konnte er in den Codex von Kendenich kommen.

5. An P. Leonhard Kessel in Köln.[1]) 1552 Dezember 28.

Jesus.

Gratia et pax Jesu Christi Domini nostri in nobis omnibus augeatur! Amen.

Litteris ultimis Tuae Reverentiae per proximum veredarium[2]) respondimus; his quidem breviter de transmissis ad nos juvenibus ab inferiori Germania et de ipso Germanico collegio certiores vos reddemus. Ac primo intelliges, Pater, quod ex omnibus huc destinatis Colonia et Lovanio ad hoc collegium duo tantum remissi sunt. Alter Lovaniensis, qui cum in florenti sua Academia sua in patria posset institui, non est visum, eum Romae retinere; sed viaticum ei abunde ad reditum est datum. Alter Colonia missus, postquam receptus est in collegium, parere noluit ejus legibus, quae tamen ante ingressum ei fuerunt propositae, et id praecipue eum offendebat, quod se deberet domi exercere aliquando in libris Italicis legendis ad mensam; alioqui satis ineptus ad insigne hoc opus videbatur. Itaque permissum est ei, ut rediret; imo et aliquid eleemosynae in viaticum est datum, licet parum id promeritus videretur. Caeteri omnes, qui ad collegium venerunt, praeter unum Hollandum, qui militibus quibusdam suae patriae, et alterum, qui Societati nostrae adhaerere maluit, in collegio manent. Quatuor vel quinque alii, quorum duo Insulenses, fuerunt ad Societatem et collegium Germanicum destinati; cum in suo proposito non perseverarent, nec admissi, nec ad reditum adjuti viatico sunt; sed, ut opinor, adhuc Romae manent et heris nescio quibus inserviunt. Eorum minimus Buscoduzensis, qui affirmabat, se non Societatis, sed collegii Germanici gratia huc venisse, ex commiseratione in collegium est admissus. Aliis tamen Flandris vel Hollandis aut Brabantis in posterum non erit huc veniendum. Nam Lovanii possunt dare litteris operam; et hujus collegii institutio non illis est tam necessaria, quam superioribus Germanis. Imo et Clevenses et Juliacenses[3]) et Geldrenses ac Frisii, qui per constitutiones non excluduntur, tamen huc impraesentiarum mitti non debebunt, quia satis multi venerunt, et aliis superioris Germaniae regionibus locum relinqui oportet. Si quis tamen esset tam insignibus Dei donis praeditus, ut operae pretium videretur huc destinari, prius Paternitas ac Reverentia Tua de ejus talento nos moneat et responsum expectet, quam huc mittat.

---

[1]) In unserer Handschrift fehlt die Adresse des Briefes. Aber sein Inhalt läßt kaum einen Zweifel daran übrig, daß er an Kessel gerichtet ist.

[2]) Kurier.

[3]) Juliacum ist Jülich in der preußischen Rheinprovinz.

Jam de ipso collegio Germanico ut aliquid dicam, fere viginti quatuor sunt juvenes in eo, et brevi multo plures admittentur, sed cum delectu et non passim, qui se obtulerunt; quin potius juxta constitutiones has erunt examinandi per eos, qui ad hoc electionis munus constituentur; qui erunt in locis, ubi nostra Societas versatur, Praepositi vel Rectores collegiorum nostrorum; et fere de omnibus huc mittendis prius nos admonere et responsum expectare oportebit, nisi alioqui tam idonei et tam insignes essent, ut non expectato responso omnino mittendi viderentur. Itaque harum constitutionum exemplum unum retinebunt fratres Lovanienses, et nos alterum ad Viennates mittemus. Tua Reverentia his utetur.[1])

Toto sequenti 1553 anno usque ad Octobrem exercebuntur et excolentur in humanioribus litteris Latinis, Graecis et Hebraicis. Sub Octobrem curriculum artium et theologiae aggredientur sub optimis praeceptoribus. Qui jam percurrerunt philosophiae cursum, ante id tempus in repetendis illis studiis aliquot menses consument, et tunc theologiae operam dabunt. Qui minus sunt progressi, pro eruditionis suae mensura in aliis opportunis studiis subsistent.

Summus Pontifex et optimi quique ac ornatissimi hujus Curiae proceres serio hoc opus promovere in animo habent, et Deo juvante foelicem ejus progressum et ad Germaniae salutem imprimis utilem speramus.

Vale in Christo, charissime frater, cujus orationibus omnes commendari ex animo cupimus.

Romae quinto Kalen. Januarii 1552.

Tuae Reverentiae
servus in Domino
Joannes de Polanco.

De mandato Patris nostri D. Ignatii.

Im Jahre 1645 schreibt der Kölner Canonicus Aegidius Gelenius in seinem jetzt so seltenen Buche, ‚Von der wundersamen kirchlichen und politischen Größe der Stadt Köln'[2]), bei der Kirche der Gesellschaft Jesu

---

[1]) Die Satzungen des deutschen Collegs sind vom heil. Ignatius selbst entworfen. Cordara gibt sie im Anhange seines ersten Buches. Man findet sie auch sammt andern Documenten und einer Geschichte des Collegs bei Augustin Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten (Mainz 1835) S. 85 ff., 403 ff.

[2]) De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae Ubiorum urbis Libri IV., Coloniae 1645 p. 510.

bewahre man vier Originalbriefe des heil. Ignatius.[1]) Zwei von ihnen, sagt er, sind in vergoldete Behältnisse eingeschlossen; als Reliquien lassen Kölner Frauen dieselben bei Geburtsschmerzen sich ins Haus bringen; der Heilige hilft so häufig, daß sein Gedächtnißtag, der 31. Juli, bereits eine Art von Feiertag geworden ist durch die dankbare Liebe derer, welche in Ignatius ihren Wohlthäter erkennen. Höchst wahrscheinlich ist der Brief, den wir an zweiter Stelle wiedergaben, eines der beiden, einst so hoch geschätzten Heiligthümer.[2]) Mag moderne ‚Bildung' lächeln über das kindliche Vertrauen jener biedern deutschen Frauen der Vorzeit, deutsche Männer müssen zu allen Zeiten mit Verehrung auf Schriftstücke blicken, in denen so große Klugheit und eine so starke, treue Liebe zum deutschen Volke sich spiegelt.

---

[1]) Zwei derselben, Rom 26. Juli 1553 an die Gesellschaft und Rom 21. September 1554 an den Karthäuser-Prior Gerhard von Hammond in Köln, sind jüngst in Prof. Dr. Scheeben's Pastoralblatt (1884 n. 8. S. 94) veröffentlicht worden. Der landläufige Text der Briefe wird hiedurch mehrfach ergänzt oder verbessert.

[2]) Vor wenigen Jahren wurde in einem Orte des Bisthums Trier unter eigenthümlichen Umständen ein bisher ungedruckter Brief des heil. Ignatius an die PP. Canisius und Kessel entdeckt und dann nach Holland gebracht. Allen Anzeichen nach ist das von den genannten Briefen der zweite, welcher gegenwärtig in Köln vermißt wird.

Recensionen.

Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Von Dr. Georg Ratzinger. Gekrönte Preisschrift. Zweite umgearbeitete Auflage. Freiburg. Herder. 1884. 616 S. 8°.

Volle sechzehn Jahre, bemerkt der Verfasser, sind seit dem Erscheinen der 1. Auflage verflossen. „Der große Zwischenraum allein schon bedingte für die zweite Auflage eine wesentliche Umgestaltung des praktischen Theiles, indem die kirchlichen und politischen, socialen und wirthschaftlichen Verhältnisse vielfache Aenderungen erfahren haben. Aber auch der geschichtliche Theil hat nach Inhalt und Auffassung eine vollständige Umarbeitung erfahren, so daß die zweite Auflage der Geschichte der kirchlichen Armenpflege als ein wesentlich neues Werk vor das Publikum tritt." Ohne alle Rücksicht auf die 1. Auflage der gekrönten Preisschrift können wir uns darum hier mit der vorliegenden Umarbeitung beschäftigen.

Das Werk zerfällt nach einer Einleitung über Armuth überhaupt im Heidenthum sowohl als im Judenthum und Christenthum (S. 1—24) in drei Theile, wovon der erste die Armenpflege im christlichen Alterthum (S. 25—187), der zweite die Sorge für die Armen im Mittelalter (S. 188—431), der dritte die Armenpflege der Neuzeit behandelt (S. 432—597). Der erste Theil umfaßt die Zeit vom Ursprung der Kirche bis zum Tode Gregors d. Gr. (604), und zerfällt wieder in drei Abschnitte unter den Titeln: „Apostolisches Zeitalter, — Zeitalter der Verfolgungen, — Zeitalter der Patristik". Auch das Mittelalter zerlegt der Verfasser in drei Perioden, in das „Zeitalter der Karolinger" und in die Zeit „von den Karolingern bis zu den Hohenstaufen" und „von den Staufen bis zur Reformation." Die beiden Abschnitte des 3. Theiles tragen die Aufschrift: „Die kirchliche Armenpflege von der Reformation

bis zur Gegenwart, — Gegenwart und Zukunft." Ein „Personen- und Sachregister" bildet den Schluß des Werkes. Wie man sieht, ist die chronologische Eintheilung des Stoffes eine sehr natürliche und begründete. Nicht den letzten Vorzug des allgemein gerühmten Buches bildet überhaupt die Klarheit und Uebersichtlichkeit in der Vorlegung der behandelten Materien.

An der Hand der Geschichte und unter Beiziehung einer reichen einschlägigen Literatur entwirft uns das Werk ein Bild der christlichen Charitas, welches wohl geeignet wäre, bei den traurigen socialen Verhältnissen der Gegenwart, namentlich was die Kluft zwischen Reich und Arm betrifft, den richtigen Ausweg zu weisen, wenn nicht Unglaube und Vorurtheil, oft sogar Haß gegen alles positive Christenthum, eine fast unheilbare Verblendung zur Folge hätten.

Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte war eine blutig verfolgte, und der allmächtige heidnische Staat, dessen Oberhaupt als Gott sich fühlte und geehrt wurde, hatte es mehr als einmal auf völlige Ausrottung der Christen abgesehen; und doch, wie Ratzinger mit Recht bemerkt, „betrachtet man die Resultate, welche die kirchliche Armenpflege in diesem Zeitalter der Verfolgungen erzielte, so kann man sich der Bewunderung nicht enthalten." (S. 92). Der christlichen Charitas gelang damals, was unserer Zeit unmöglich scheint, „daß es in den christlichen Gemeinden keine Bettler gab, obwohl sie nicht gerade die Reichen zu den ihrigen zählten, obwohl sie stets blutig verfolgt, das Vermögen der Christen hundertmal confiscirt wurde." (S. 93). Auch in dem „Zeitalter der Patristik", da „der Kirche die Sorge für die gesammte nothleidende Bevölkerung des römischen Reiches oblag, deren übergroße Mehrzahl einem unsäglichen Elend, einer grenzenlosen Armuth verfallen war" (S. 100), erzielte die Kirche durch ihre großartige Organisation der Armenpflege herrliche Resultate. „Sie hat nicht allein die Armen gespeist, sie hat noch mehr gethan, sie hat dieselben sittlich gebessert, sie hat verhütet, daß die römische Welt nicht das Elend einer socialen Revolution erleben mußte. Daß trotz des unsäglichen Elends dennoch die Geschichte nichts von dem Auftreten jener finsteren Gestalten zu erzählen hat, wie sie der Pauperismus der Neuzeit gezeitigt hat, das ist einzig das Verdienst der Kirche." (S. 166).

Was dann die Armenpflege während des Mittelalters betrifft, so erhielt dieselbe in den germanischen Reichen eine von der frühern verschiedene Gestaltung. Während jener langen, fast tausendjährigen Periode der Geschichte wurden bezüglich der Armenpflege die Klöster von außerordentlicher Bedeutung.

Allerdings drang weltlicher Sinn und sittliches Verderben von Zeit zu Zeit auch in Klöster ein, und R. kennt dem Verfall klösterlicher Zucht gegenüber gerade keine besondere Schonung; aber er steht auch nicht an, dem Mönchthum in mehr als einer Beziehung „welthistorische“ Bedeutung zuzugestehen, und den Klöstern, namentlich der armen und leidenden Menschheit gegenüber, alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Schon als mit der Völkerwanderung namenloses Elend über das römische Reich hereinbrach, „war das Kloster die beste Institution für die Noth der Zeit, um den Jammer einer untergehenden Welt zu mildern.“ (S. 152). Im Zeitalter der Karolinger wurden die Mönche geradezu „die rettenden Engel der Menschheit.“ (S. 216). Als dann nach einem zeitweiligen Verfalle der klösterlichen Zucht, eine der Folgen der Auflösung des karolingischen Reiches, in den Klöstern von Frankreich, Italien und Deutschland die strengere Clugniacenser Observanz Aufnahme fand, „entwickelte sich bald in der ganzen abendländischen Kirche durch die Klöster wieder ein ausgedehntes, die Armen der ganzen Umgegend umfassendes System von Armenpflege, welches sich selbst dann noch erhielt, als die kirchliche Gemeinde-Armenpflege längst verschwunden war.“ (S. 244). Es war aber zu Anfang des 12. Jahrhunderts als mit Ausnahme von England die kirchliche Gemeinde-Armenpflege fast überall aufhörte; „die Werke der Armenpflege gelten von da ab ausschließlich als Aufgabe der Klöster und Spitäler“ (S. 281), von welch letzteren sehr viele, wenn nicht die meisten ebenfalls Schöpfungen der Klöster waren. „Der Regularclerus vergaß nie seine Pflichten gegen die Armen, und so lange es Klöster gab, übten sie die Werke der Wohlthätigkeit.“ (S. 305). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Weltclerus und die Gläubigen des Mittelalters, eben weil es Klöster gab, sich der Pflicht der Sorge für die Armen für enthoben hielten; aber ihre Almosen bestanden sehr häufig in Schenkungen an Klöster, „welche die dargereichte Gabe den Armen vermittelten.“ (S. 288). Und es bedurfte nicht der pseudo-isidorischen Sammlung, um die „Armen Christi“, nämlich die Bewohner der Klöster, als die eigentlichen Armen in den Vordergrund zu stellen. Es brauchte nicht erst durch Pseudo-Isidor, dem der Verfasser solches zuschreibt, eine „Theorie gefunden zu werden, welche der (geänderten) Praxis den Boden ebnete.“ (S. 282.) Man wußte ja schon lange vor Pseudo-Isidor recht gut, welche Verwendung für die nothleidende Mitwelt die Almosen fanden, die den Klöstern zuflossen. Uebrigens darf man nicht glauben, sagt R. richtig, die Klöster wären im Mittelalter die einzigen Kanäle

gewesen, durch welche die Gaben der Gläubigen den Armen zukamen. Zahlreiche Stiftungen aller Art zum Besten der Armen treten uns in der ganzen Zeit entgegen, und noch „das Ende des Mittelalters ist ausgezeichnet durch die großartigsten Werke der Wohlthätigkeit." (S. 432).

Im dritten Theile seiner Geschichte bespricht der Verfasser zuerst die wirthschaftlichen und socialpolitischen Zustände am Ausgang des Mittelalters, dann die neue Organisation des Armenwesens, besonders (nach P. Ehrle[1]) die Armenordnung von Ypern. Nun erst kommt er auf die in mehrfachen Beziehungen wesentlichen Veränderungen, welche die sogenannte Reformation im Armenwesen hervorgerufen hat, namentlich durch die Zerstörung jener Anstalten, die das ganze Mittelalter hindurch so viel beigetragen hatten, menschliches Elend zu mildern. Nirgends aber, sagt der Verfasser mit Recht, hat die Beraubung der Kirche ein so großes Elend herbeigeführt, als in England, und wahrhaft entsetzlich ist die Schilderung der Behandlung der Armen, welche er zumeist nach dem Protestanten Hyndman gibt; die neue Armengesetzgebung führte nicht blos eine förmliche Sclaverei in England wieder ein, sondern verfolgte den Armen mit Brandmarkung, Kerker und Galgen. Und „man möge nicht glauben, bemerkt R., daß diese verruchten Gesetze vielleicht ein todter Buchstabe geblieben seien. Hyndman constatirt, daß allein unter der Regierung König Heinrichs VIII. 72.000 arbeitslose Herumirrende hingerichtet wurden. In den Zeiten der Königin Elisabeth wurden arbeitsfähige Bettler massenweise in langen Reihen aufgehängt. Kein Jahr verging, ohne daß mehrere Hundert an den Galgen kamen." (S. 454). Wenn auch in anderen protestantisch gewordenen Ländern nicht mit solch unerhörter Grausamkeit gegen die Armen verfahren wurde, durch die Aufhebung der Klöster und Einziehung der frommen und wohlthätigen Stiftungen war das Loos der Armen überall ein höchst trauriges geworden. Zuletzt, da auch das Almosen nur mehr spärlich floß, und da man denn doch einmal auch für die Armen sorgen mußte, „ging man zum Zwange über. Das Almosen wurde zur Armensteuer, die Armenpflege wurde Staatssache und Aufgabe des untersten Organes der Staatsmaschine, der politischen Gemeinde." (S. 643). Ob die Armen dabei gewonnen, darüber zu entscheiden, braucht man nur einen Blick auf England zu werfen, und ein englisches Workhouse zu

---

[1]) Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege. Freiburg 1881. Herder. 17. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach."

besuchen; und was andere Länder betrifft, so kann man der Meinung von R. nur beipflichten, wenn er sagt: „Nirgends hat das staatliche Armenwesen den Zweck erreicht, den Bettel zu verhindern, überall hat es größere Uebel hervorgerufen, als es verhüten wollte, und es hat der Verarmung in die Hände gearbeitet. Das staatliche Armenwesen ist überhaupt keine Armenpflege, sondern eine Unterstützung sich hervordrängender Elemente und wird dadurch selbst zur Quelle nie versiegenden Elendes." (S. 553).

Ganz anders die katholische Kirche in der wahren Reformation, welche durch das Concilium von Trient eingeleitet wurde. Dieses Concil „sprach den allgemeinen Grundsatz aus, daß die Bischöfe verpflichtet seien, von allem, was für die Armen geschehe, Einsicht zu nehmen und dessen Ausführung zu überwachen. Damit stellte sich die Synode auf den alten kirchlichen Standpunkt, denn der Grundsatz, daß der Bischof die Armenpflege regeln und leiten solle, ist so alt wie die Kirche selbst." (S. 464). Es war Sache der Provinzial- und Diöcesansynoden, die Anordnungen des Concils ins Leben einzuführen, und den thatsächlichen Verhältnissen und Bedürfnissen anzupassen. Was in dieser Beziehung geschehen konnte, bewies der heil. Karl Borromäus, dessen Armengesetzgebung R. darum auch eine eingehendere Behandlung widmet. (S. 465 ff.). Weiter behandelt er, was in Bezug auf Armenwesen in Deutschland, Frankreich, Italien und Amerika geschah, geht dann über auf die „freiwillige kirchliche Armenpflege der Orden und Vereine", und bespricht noch in einem eigenen Paragraph die Vincentiusvereine, seiner Ansicht nach „das Großartigste, welches die Liebe des 19. Jahrhunderts geschaffen hat." (S. 536).

Wir bedauern, hier nicht weiter in Einzelheiten eingehen zu können. Ebenso können wir es uns nicht gestatten, aus dem, was der Verfasser über das Zwangsarmenwesen, über das Recht auf Arbeit und Unterstützung, über die freiwillige Armenpflege und über die Organisation einer freiwilligen Gemeinde-Armenpflege sagt, Wichtigeres auszuheben; nur aus den Schlußbemerkungen wollen wir noch eine Stelle anführen. „Die staatliche Zwangsarmenpflege, sagt R., ist das Product jener religiösen und socialen Revolution, welche „Reformation" heißt. Die Liebe erkaltete, die Wohlthätigkeit versiegte. Die Revolution war nicht bloß religiös und social, sie war auch eine Vermögensumwälzung und beraubte die unteren Klassen ihres Eigenthums. Das Erbe der Armen (patrimonium pauperum) wurde die Beute der Mächtigen in der Reformation und Säcularisation. Seitdem gibt es Enterbte und Freundlose. Die „Enterbten", jene

Unglücklichen, welche als Hintersassen auf kirchlichen und Klostergütern ein ärmliches, aber hinreichendes Auskommen hatten, wurden entweder Arbeitssklaven der aufstrebenden Industrie oder Vagabunden. So weit die Rohheit und Grausamkeit sie nicht hinschlachtete, wurden sie den Heimatgemeinden zugeschubt. Man schuf das Recht auf Unterstützung und die Armensteuer. Die Zwangsarmenpflege ist das nothwendige Resultat der praktischen Verläugnung des Christenthums." (S. 588 f.). Soll es aber wieder zu einer freiwilligen Armenpflege kommen und zu einer freieren Thätigkeit der christlichen Charitas, so müssen zuerst die Fesseln fallen, welche die freie Bewegung der Kirche hemmen.

Nach dieser kurzen Skizze des ebenso lehrreichen als interessanten Werkes wären freilich auch manche Aeußerungen des Verfassers anzuführen, mit denen wir nicht so ganz einverstanden sein können. Dahin gehört z. B. was Seite 29 über die Diakonen, und was da und dort in zu allgemeinen Ausdrücken über den Verfall klösterlicher Zucht, oder auch wie S. 397 f. gegen den Mangel von „Einheit und Centralisation" in der Armenpflege durch die Klöster, Hospitäler, Orden und Vereine im Mittelalter, sowie gegen das Ausschreiben von Ablässen zu Gunsten der Almosensammler vom Verfasser ohne die nothwendigen Einschränkungen gesagt wird. Wir hätten auch gewünscht, daß der Verfasser sein Buch betitelt hätte: „Geschichte der Armenpflege in der Kirche", statt „Geschichte der kirchlichen Armenpflege". Der Ausdruck Armenpflege in der Kirche begreift unter sich sowohl die von der Kirche ausgegangenen und in ihrem Sinne geförderten Veranstaltungen für die Armen, als auch jene Erscheinungen der Armenpflege, bei welcher zwar kirchliche Organe wirksam betheiligt waren, die aber minder dem kirchlichen Geiste entsprachen oder demselben gar sich entgegensetzten; und Erscheinungen der letzteren Art treten bei R. in der Darstellung durchaus nicht zurück. Redet man dagegen von kirchlicher Armenflege, so wird man darunter vornehmlich die ersteren, im Sinne der Kirche hervorgetretenen Veranstaltungen verstehen, und Kurzsichtige könnten versucht sein, der Kirche als solcher die Mißbräuche aufzubürden, welche unter diesem Titel erzählt werden. Die Gegner der Kirche zumal sind nur allzu rasch bei der Hand, das Tadelnswerthe, welches sie in der kirchlichen Vergangenheit finden, unter „kirchlicher" Flagge segeln zu lassen.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Les actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de Dom Ruinart par M. Edmond Le Blant. Extrait des mémoires de l'académie des inscriptions et belles lettres. Tome 30. 2e partie. Paris. Imprimerie nationale. 1882. 292 p. 4°.

Die vorliegende Abhandlung Le Blant's bietet einen äußerst willkommenen Beitrag zur richtigen Beurtheilung der Acta martyrum. Gleich am Anfange des Buches wird als Zweck desselben bezeichnet: zu zeigen, daß gewisse vernachlässigte oder beanstandete Documente der geschichtlichen Forschung nicht zu verachtende Anhaltspunkte bieten können. Hiermit ist der Unterschied zwischen dem Charakter dieses Werkes und desjenigen Ruinart's einigermaßen gekennzeichnet: Ruinart gibt ein jedes Document als Ganzes und beurtheilt es in Bezug auf Echtheit oder Unechtheit als Ganzes, Le Blant befaßt sich nicht hiermit, sondern sucht innerhalb der Schriftstücke nach beachtenswerthen Zügen, Stellen, ja Worten. Diese Arbeit ist eine Anwendung des so wahren, unter Anderen von De Smedt (Introductio generalis ad hist. eccl. critice tractandam. Gandavi 1876, S. 17) ausgesprochenen Princips, daß gewisse Schriftstücke nicht deshalb aller Glaubwürdigkeit entbehren, weil sie durch einige oder auch viele Anzeichen als entstellt erwiesen werden, denn diese Entstellungen sind sehr wohl vereinbar mit dem Zugrundeliegen authentischer Texte. (S. 119 spricht De Smedt dasselbe Princip also aus: „In iis ipsis, quae simpliciter spuria esse satis apparet, non ideo statim nihil fide dignum existimandum est"). Uebrigens findet dieser Gegensatz nur im selbstgewählten Zwecke der beiderseitigen Werke statt, denn was das erwähnte Princip als solches betrifft, so ward es von Ruinart durchaus nicht bestritten, wie aus dessen von De Smedt kurz vor der eben mitgetheilten Stelle citirten Worten hervorgeht, wo er über interpolirte Acten bemerkt: „Quae tametsi primigeniorum actorum puritatem non assequantur multisque ut plurimum circa personas et tempora scateant mendis, non tamen omnino rejicienda crediderim." Von denselben sagt Ruinart, daß in ihnen „aliquot prioris sinceritatis veluti scintillae" hervorleuchteten. Der Zweck Le Blant's ist also, diese „scintillae sinceritatis" aufzusuchen, und wir nannten die Wahl desselben eine glückliche, weil es ein positiver Zweck ist, in angenehm berührendem Gegensatz zu ausschließlich negativer Kritik; diese Wahl zeigt außerdem von einer gewissen wissenschaftlichen Selbstverläugnung, denn die Arbeit ist offenbar eine sehr mühevolle und das Resultat kann,

wo es sich um Bruchstücke handelt, niemals ein nach außen glänzendes sein.

Das Mittel zu diesem Zweck ist die ebenso genau präcisirte Methode, den Grad der Glaubwürdigkeit einzelner Angaben durch Vergleichung derselben mit den Bestimmungen des Civil- und Criminalrechts, mit dem Text der besten Acten und mit den durch das Zeugniß der Alten gesicherten Resultaten zu bemessen. Le Blant fügt hinzu, daß sich so „les parcelles de vérité répandues dans certains documents qui, suivant l'opinion de Tillemont, ne sauraient être rejetées dans leur ensemble, pour offrir quelques traits peu rassurants“ eruiren ließen und daß auf diese Weise auch interpolirten Acten „une valeur fragmentaire“ vindicirt werden könne. Daß dies nicht nur die Meinung Tillemonts ist, sondern ebenso von Ruinart erkannt wurde, geht aus den vorher angeführten Worten desselben hervor, denn was hier „parcelles de vérité,“ heißt dort „scintillae sinceritatis.“ Le Blant hebt dann als Hauptcharakteristikum seiner Methode die genannte Vergleichung hervor und bringt sie in Gegensatz zu derjenigen Ruinart's, dessen Auctorität fast ganz auf einer „juste renommée de probité littéraire et de savoir“ beruhe. Dieses Renommée ist aber eben deshalb „gerechtfertigt,“ weil sich Ruinart auf Handschriften stützt, wie er in der allgemeinen Einleitung zu den Acta sincera (Regensburger Ausgabe S. 8) selbst bemerkt: „Sic enim res ex animi sententia cessit, ut praeter aliquot martyrum acta, quae nondum lucem aspexerant, nunc primum e tenebris eruta vix unum aut alterum ex his sacris monumentis habeatur, quod ad aliquem antiquum codicem, saepius etiam ad plures collatum et emendatum non fuerit“ und weil er in der den Acten vorausgehenden „Admonitio“ doch meistens etwas mehr als „eine vage Reflexion über die Evidenz der Authenticität der Stücke“ gibt. Immerhin läßt sich die Methode Le Blant's von derjenigen Ruinart's deutlich unterscheiden, weil sie sich nicht auf Schriftstücke in ihrer Gesammtheit erstreckt, sondern auf die einzelnen Bestandtheile derselben, und zweitens, weil sie die Vergleichung allerdings in größerer Ausdehnung und dazu in erster Linie zur Anwendung bringt.

Die Zweckmäßigkeit dieser Methode leuchtet ein; nur möchte nach unserer Meinung von Le Blant zu wenig zwischen verschiedenen Arten von Uebereinstimmung unterschieden sein, so daß, wenigstens thatsächlich, jede auch noch so geringfügige Aehnlichkeit von Stellen und Ausdrücken in verdächtigen Stücken

mit anderen in sicheren als „marque d'antiquité“ erklärt wird. Die Begründung dieses Urtheiles wird sich im Verlauf der Besprechung ergeben.

Zunächst sei es gestattet, an einigen Beispielen zu zeigen, wie der Erfolg die Richtigkeit der Le Blant'schen Methode bestätigt hat. Im dritten Capitel der Einleitung wird auf zwei verschiedene Arten von Berichten über Martyrer aufmerksam gemacht: Die eigentlichen acta, d. h. amtliche Aufzeichnungen des Ganges der Verhandlungen durch die notarii publici, und zweitens die passiones, d. h. einfache Erzählungen von christlicher Hand. Der Werth der letzteren bemißt sich natürlich nach ihrer entweder dem Erzähler bewußten oder doch wenigstens thatsächlichen Uebereinstimmung mit ersteren; diese selbst aber werden auf die Uebereinstimmung ihres Formulars mit zweifellos echten amtlichen Referaten geprüft.

Wie dieses Formular nach gerichtlichem Stil abgefaßt sein mußte, erfahren wir bei dem heil. Augustin in dessen Retractationen 1, 16, wo er die Acta contra Fortunatum[1]) Manichaeum deshalb als gerichtliche erklärt, weil sie die Angabe des Tages und des Consuls enthalten. Sie beginnen in der That so: „Quinto kalendas septembris, Arcadio Augusto bis et Rufino viris clarissimis consulibus, habita disputatio adversus Fortunatum Manichaeorum presbyterum.“ Als zweiter Zeuge erscheint Ammianus Marcellinus, der über die gerichtliche Verfolgung des Taurus also schreibt (22, 3): „Et acta super eo gesta non sine magno legebantur horrore, cum id voluminis publici contineret exordium: Consulatu Tauri et Florentii, inducto sub praeconibus Tauro.“ Dieselbe Eingangsformel findet sich bei Augustinus Contra Cresconium 3, 29 und in mehreren Akten bei Baluze. Es läßt sich nicht läugnen, daß auf diese Art ein äußerst schätzbares Kriterium zur Beurtheilung von Proceßakten gewonnen ist; zugleich gibt diese Probe einen Begriff von der Eigenthümlichkeit der Le Blant'schen Arbeit, welche darin liegt, daß ihre Resultate mehr allgemeiner Natur sind und den gemeinsamen Maßstab liefern, nach welchem das Einzelne zu bemessen ist. Eine Uebereinstimmung anderer Art ist die offenbare Bezugnahme alter Schriftsteller auf einige Akten, und die mitunter fast wörtliche Aufnahme ganzer Stellen. Zum Beweise dessen gibt Le Blant eine äußerst interessante Zusammenstellung correspondirender Texte, deren einige hier eine Stelle finden mögen:

Acta S. Martyrum Fructuosi Episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum ... §. 2: Aemilianus praeses Eulogio diacono dixit: Numquid et ne (sic) Fructuosum colis? Eulogius diaconus dixit: Ego Fructuosum non colo, sed ipsum colo, quem et Fructuosus.	S. Aug. Sermo 173 in natali S. Fruct. ep. Aug. et Eul. diac. §. 3: Ait illi judex: Numquid et tu Fructuosum colis? Et ille: Non colo Fructuosum, sed Deum colo, quem colit et Fructuosus.

[1]) Le Blant hat fälschlich Faustum.

Aemilianus praeses Fructuoso episcopo dixit: Episcopus es? Fr. ep. dixit: Sum. Aem. dixit: Fuisti.	Prudentius hymn. 6. v. 48: . . . subridens ait ille: Fuisti.
Accessit ad eum commilito frater noster nomine Felix et apprehendit dexteram ejus, rogans ut sui memor esset. Cui sanctus Fructuosus cunctis audientibus clara voce respondit: In mente me habere necesse est Ecclesiam catholicam.	S. Aug. Sermo 113: Cum ei diceret quidam et peteret ut eum in mente haberet et oraret pro illo, respondit: Me orare necesse est pro pace catholica.
Acta S. Cypriani Ep. et M. §. 1: Cyprianus dixit: Cum disciplina prohibeat, ut quis se ultro offerat . . .	S. Aug. Contra Gaudentium 1, 31: B. Cyprianus in confessione sua dixit, disciplinam prohibere, ne quis se offerat.

Aber auch hier ist es dem Verfasser nicht so fast um den Nachweis der Echtheit einzelner Documente zu thun, als vielmehr um die Feststellung von „Typen," mittelst welcher dann die ursprünglichen Texte in Quellen untergeordneten Ranges ermittelt werden könnten.

Nicht minder werthvoll als die Feststellung dieser Typen ist die Zurückweisung des Vorwurfes der Unglaubwürdigkeit, welcher drei Punkten gegenüber von verschiedenen Seiten erhoben wurde. So hielten Tillemont und nach ihm die Bollandisten und Baillet die von Martyrern gegen Kaiser und andere Obrigkeiten ausgestoßenen Beschimpfungen für eines Christen unwürdig und somit innerlich unwahrscheinlich. Aber wenn irgendwo, so hat sicher in diesem Punkte die Stimme unverdächtiger Zeugen die Ansicht Le Blant's bestätigt. Er selbst bringt eine hinlängliche Zahl von Beweisen bei: Der heil. Cyprian bezeichnet die Stimme des Proconsuls Demetrianus als gottloses Bellen, Lucifer von Cagliari und Hilarius nennen den Kaiser Constantius immanis fera, canis, Antichristus, lupus rapax, Lactantius den Decius execrabile animal. Der heil. Augustinus nennt solche und ähnliche Aussprüche die von den Heiligen ihren Verfolgern ins Angesicht geschleuderten Pfeile Gottes; die Sprache eines Gregor von Nazianz gegen Julian den Abtrünnigen, eines Hieronymus gegen Rufin und Andere ist bekannt. Mag man also die Möglichkeit von Redensarten, welche für uns etwas Abstoßendes haben, aus der Rohheit des Zeitalters oder dem Unmuth des Augenblickes oder auf andere Weise erklären, oder sie auch unerklärlich finden, jedenfalls läßt sich nach den angeführten Zeugnissen, die sich leicht vermehren ließen, die Thatsache nicht mehr läugnen.

Mit nicht geringerem Erfolge vindicirt Le Blant dem Anerbieten von Reichthümern und Würden, wodurch die

heidnischen Obrigkeiten die Standhaftigkeit der Christen zu erschüttern suchten, den Charakter der Glaubwürdigkeit. Auch hierin sind die Kirchenschriftsteller auf seiner Seite. Er führt von solchen an: Gregor von Nyssa, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nazianz, welche sämmtlich Bestechungsversuche ähnlicher Art erwähnen; dieselben kamen nach Flavius Josephus bei Antiochus von Syrien vor; Sapor, König von Persien, bediente sich ihrer gegen den heil. Simeon; Sozomenos, Gregor von Nyssa und Gregor von Tours bezeugen dasselbe für die von den Arianern erregten Verfolgungen. Zudem scheint uns die Sache voll innerer Wahrscheinlichkeit, denn die Anwendung von Lockungen, wo Drohungen nicht ausreichen, ist doch ein naheliegendes Auskunftsmittel.

Drittens endlich handelt es sich um den Charakter der Wunderberichte. Es muß eingestanden werden, sagt Le Blant, daß die Akten ersten Ranges, die des heil. Cyprian, der heil. Montanus und Lucius, der Brief über die Martyrer von Lyon u. A. kein anderes die Tortur verherrlichendes Wunder kennen, als das eines standhaften Glaubens und unerschütterlicher Geduld. Aber die Schriften der heil. Väter sind so reich an Wunderberichten und das Vorkommen von Wundern so außer Zweifel für jeden Gläubigen, daß ein Document wegen der Erzählung eines Wunders allein niemals an Zuverlässigkeit verliert, wenn nicht andere, verdächtigende Umstände hinzutreten.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden sich in der Einleitung. Das eigentliche Corpus der Abhandlung zerfällt in zwei „Sectionen", deren erste aus Notizen über das Gerichtswesen bei den Römern besteht. Es entfaltet sich hier nach und nach ein anschauliches Bild des römischen Proceßverfahrens vom Ergreifen des Angeklagten bis zu dessen Hinrichtung und sogar noch von dem, was nach dieser geschah. Wir sehen die verdächtigen Personen durch stratores oder apparitores verhaftet, vor den Richter gebracht, oder bis zu dessen Ankunft im Kerker aufbehalten oder von demselben bei seiner Rundreise durch die Provinz mitgeschleppt; während der Dauer des Processes bleibt er in custodia publica oder privata. Gleich bei seinem Eintritt in das Gefängniß wird sein Name auf die Liste der Gefangenen gesetzt; der Wächter hat strenge Verantwortung für sein Verbleiben. Das Verhör beginnt regelmäßig mit der Frage nach Name, Stand und Vaterland, die Zeit der Sitzung ist früh Morgens, der Ort mitunter Circus und Theater. Die Marterwerkzeuge sind diejenigen aller Criminalprocesse. Wein, Weihrauch und Götterbilder sind stets in Bereitschaft, die oft wiederholte Aufforderung des Vorsitzenden „Accede et sacri-

fica" zu unterstützen. Dieser selbst ist von seinem „officium", d. h. den untergeordneten Beamten umgeben, welche seine Entscheidung verkünden, ihn auf Beobachtung der Formalitäten aufmerksam machen, die Inhafthaltung der Gefangenen besorgen und Henker- und Scharfrichterdienste verrichten, denn nach einer auch anderswo ausgesprochenen Ueberzeugung des Verfassers, die er mit Labbe und De Rossi theilt, sind die Henker und Scharfrichter, auch bei Christus, Polizisten und nicht Soldaten. (Nicht zu unterschätzende Gründe hierfür werden beigebracht.) Das Hauptstreben der Vorsitzenden und überhaupt der heidnischen Obrigkeiten geht dahin, die christlichen Bekenner zum Abfall zu bewegen, und das Gelingen dieses Versuches halten sie für ihren eigentlichen und größten Triumph. Und hierin liegt ein neuer Beweis für die innere Wahrscheinlichkeit des Anerbietens von Geschenken. Der Gang der Verhandlung ist häufig unterbrochen von Zurufen sowohl der Leute des officium als der heidnischen und christlichen Zuschauer.

Das Eigenthümliche dieser Mittheilungen liegt, wie man sieht, nicht so fast in ihrer Neuheit, als in der Art und Weise ihrer Darstellung und Begründung; es wird Zug für Zug jeder einzelne Punkt in einem besonderen Paragraphen gegeben und durch Vergleichung mit Parallelstellen der verschiedensten Texte nachgewiesen. Auf diese Weise verliert die Darstellung freilich an Anschaulichkeit und Interesse, aber dies liegt auch völlig außerhalb der Absicht des Verfassers; sie gewinnt dagegen an Genauigkeit und Präcision.

Mit einer Ansicht des Verfassers, die er gleich im §. 1 ausspricht, können wir nicht übereinstimmen. Es ist dies die Unterscheidung von zwei Perioden in der Geschichte der Christenverfolgungen, in deren erster die bloße Thatsache der Angehörigkeit zum Christenthume zur Verurtheilung zum Tode hingereicht hätte, während in der zweiten noch ein anderer Titel, wie derjenige laesae majestatis u. A. hinzugetreten wäre. Dieselbe Ansicht wurde von Le Blant ausgesprochen in seiner Abhandlung „Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les chrétiens" (in den Comptes rendus de l'Académie des inscriptions 1867.)

Aus den Angaben mehrerer Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, wie Sueton's, Dio Cassius' und besonders Tertullian's geht hervor, daß das Christenthum bis Nerva den Römern vom Judenthume entweder gar nicht oder als bloße Sekte verschieden war, daß es ferner von da an freilich als religio illicita galt, aber nur deshalb, weil es stets anderweitige Anklagen im Gefolge hatte, welche in jeder Periode den eigentlichen Grund

der Verfolgung ausmachten. (Vgl. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer. Art. „Christenverfolgungen.") Der von Le Blant gemachte Unterschied dürfte sich wirklich kaum halten lassen. Das Verbot der christlichen Religion einzig als solcher wäre nichts weiter als das Verbot einer religio illicita; da aber, wenigstens faktisch, in Rom alle Religionen, selbst das Judenthum anerkannt waren, muß das Verbot des Christenthums als religio illicita einen weiteren Grund haben und bietet an sich gar keine Erklärung. In Wirklichkeit aber, und was mit Beiseitelassen der Ausdrücke die Sache betrifft, möchte die Ansicht Le Blant's nicht so sehr vom wahren Sachverhalt abweichen, und zwar eben deshalb, weil Verurtheilung wegen des Christenthums ohne weiteren Grund unverständlich ist. Der Sachverhalt selbst aber, d. h. die Natur der Anklage wegen Angehörigkeit zum Christenthume und deren Verhältniß zu anderen Anklagen findet sich kurz und prägnant charakterisirt in den Worten Fr. Maaßens: („Ueber die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christenthum. Inaugurationsrede, gehalten am 14. Oktober 1882")[1]) „Sacrifica aut morere, opfere oder stirb, das ist die Alternative, welche in allen Processen dem Christen gestellt wird . . . Und so wird auch die Verhängung der Todesstrafe regelmäßig durch Verweigerung des Opfers motivirt. Wo ausnahmsweise das Urtheil durch das christliche Bekenntniß allein begründet wird, da ist wenigstens die Aufforderung zum Opfern vorhergegangen und das christliche Bekenntniß involvirt eben die Renitenz gegen das Opfergebot." (Zum Beweise dessen wird auf die Akten des heil. Pionius verwiesen.) Hier ist mit wenig Worten der eigentliche Grund jeder Anklage gegen das Christenthum gekennzeichnet: Seine Unvereinbarkeit mit der römischen Staatsomnipotenz; andere Culte, welche nicht wie das Christenthum die Alleinberechtigung für sich beanspruchten, wurden von diesem Vorwurf nicht betroffen und konnten somit geduldet werden.

Die zweite Section verbreitet sich über die verschiedenartigsten Gegenstände, gemäß ihrem Titel „Verschiedene Einzelheiten." Hier hören wir auf der einen Seite die Rufe des heidnischen Pöbels „Christiani tollantur", „Christiani non sint," die Lockungen der Richter mit dem Vorhalten des Titels eines „Amicus Caesaris," auf der anderen Seite sehen wir

[1]) In dieser verdienstvollen Abhandlung wird auf verhältnißmäßig kurzem Raum das Verhältniß zwischen christlicher Kirche und heidnischem Staat in den ersten Jahrhunderten mit seltener Präcision charakterisirt.



die Christen diesen Titel zurückweisen und den eines „amicus Dei“ ihm vorziehen. Die Aufforderung, wenigstens die heidnischen Götter zugleich mit dem christlichen Gott anzurufen, beweist, wie es den Römern nur um Anerkennung der mit ihrem Götterunwesen innig verwachsenen Staatsomnipotenz zu thun war. Die Beisetzung in Särgen war auch den Heiden nicht ganz fremd, Uebertragung der Todten konnte nur mit obrigkeitlicher Erlaubniß geschehen; die Leiber der Hingerichteten konnten den Hinterbliebenen überlassen, aber auch verweigert werden. Solche und ähnliche Notizen über öffentliche und Privatverhältnisse der Alten, inwiefern sie zum Gegenstand der Abhandlung in Beziehung stehen, finden sich hier in bunter Mischung: über den ludus gladiatorius, in welchem selbst christliche Frauen der Rohheit der Gladiatoren überlassen wurden, über die Bedeutung der „nuditas,“ welche ein „subligaculum“ nicht ausschloß, über die Ausschmückung der Götterstatuen, die Art ihrer Verehrung, die Dämonenerscheinungen, dann wiederum die gebräuchlichen Antworten der Martyrer, ihre Vorbereitung, das Leuchten in ihrem Antlitz, die Schilderung des erwarteten Paradieses u. A. m. Wie in der ersten Section, so wird auch hier Alles in einzelnen Paragraphen behandelt, und mit vergleichenden Texten belegt.

Der Hauptzweck der Arbeit ist hiermit freilich hinlänglich erreicht, aber dasselbe hätte vielleicht mit mehr Annehmlichkeit für den Leser geschehen können, wenn nicht einzig und allein eine lose Aneinanderreihung stattgefunden hätte, sondern wenigstens irgend welche Anordnung in die große Summe vereinzelter Züge gebracht worden wäre. Gewichtiger aber scheint eine andere Ausstellung zu sein: Im vierten Capitel der Einleitung führt der Verfasser die auffallende Uebereinstimmung der Akten des heil. Tatianus Dulas mit denen des heil. Tarachus selbst in seltenen Einzelheiten als Beweis an, daß die ersteren in vielen Stücken einfach eine Nachahmung der letzteren seien, also wenig Glauben verdienten; im §. 40 der ersten Section wird dann das wirkliche Vorkommen des Mitschleppens der Angeklagten auf den Rundreisen der Statthalter aus der Uebereinstimmung der Akten des heil. Tatianus Dulas und Tarachus bewiesen. Der Verfasser läßt sich hier durchaus nicht den Fehler zu Schulden kommen, der in diesem Verfahren zu liegen scheinen könnte, denn außer den Akten des heil. Tatianus Dulas werden noch andere, nicht denselben Charakter der Unzuverlässigkeit tragende, angeführt, immerhin aber scheint uns hier ein Beweis vorzuliegen für den oben gemachten Vorwurf zu großer Hinneigung, allen und jeden Parallelismus als „marque

d'antiquité" zu erklären. De Smedt macht in seiner Einleitung auf solche Identitäten geradezu als auf Zeichen der Unechtheit aufmerksam und Le Blant selbst zeigt sich durch seinen Vergleich der eben genannten Akten im vierten Capitel der Einleitung mit dieser Auffassung einverstanden. Trotzdem behandelt er thatsächlich die leiseste Aehnlichkeit als Beweis alten Ursprungs.

So sollen z. B. die Stellen in den Akten der heil. Agnes: „Praefectus, missa Apparitione suis tribunalibus praecipit sisti," in jenen der heil. Agatha: „Agatham a suis fecit Apparitoribus coactari", und des heil. Sergius: „Quos sibi Praeses Saprisius ab Officio jussit adduci", deshalb „die Züge verlorener Originale bewahrt" haben, weil Cicero (2 in Verrem) sagt: „Mittit ad hominem Venerios; hoc quoque attendite, Apparitores a Praetore designatos habuisse Decumanum . . Adducitur a Veneriis atque adeo trahitur." Und Apulejus: „Lictores duo de jussu magistratuum, immissa manu, trahere me sane non renitentem." Dieselbe Folgerung wird dann aus der Erwähnung der Gefangennahme und Vorführung durch die apparitores bei Augustin, Hieronymus, Ammianus Marcellinus, Apulejus und in den Acta sincera für die Stellen desselben Inhalts in unsicheren Akten gezogen. Uns scheint diese Uebereinstimmung weniger Beweiskraft zu enthalten, denn daß vermeintliche Verbrecher festgenommen und vor Gericht gestellt werden, versteht sich ja ohnehin von selbst und die Wiederkehr der Worte „mittere" und „perducere" ist doch zu geringfügig, um aus ihr Folgerungen von solcher Tragweite zu ziehen.

Ein Aehnliches dürfte vielleicht von einem großen Theil der in §. 59 gebotenen vergleichenden Zusammenstellung gelten; hier werden mehr als 25 Seiten darauf verwendet, um Ausdrücke wie arctare, tenere, rapere, sedere pro tribunali, vocare, inducere, applicare, dann die Fragen: Quis vocaris? Quisnam es? Cujus condicionis es? u. A. m. als „marques d'antiquité" nachzuweisen. Uns scheint indeß, daß die bei den Processen fungirenden Personen kaum anders reden konnten, so lange sie überhaupt noch lateinisch reden wollten; und selbst die specifisch juridischen und einer bestimmten Periode angehörigen termini schließen eine geflissentliche Nachahmung nicht aus, vielmehr mußte ein späterer Bearbeiter, der auf Erfolg hoffen wollte, sich geradezu auf solche Kunstgriffe verlegen, da doch Niemand ein aus gar nicht zusammenpassenden Bestandtheilen zusammengesetztes Schriftstück für echt halten wird.

Zu große Neigung, den Charakter des Alterthums zu constatiren, dürfte vielleicht auch §. 95 bekunden; hier wird dem Ausspruch „Χριστιανὸς ἐκ χριστιανῶν γονέων τυγχάνω" eine sehr frühe Zeit zugewiesen, da nur in dieser die Abstammung von christlichen Eltern der Grund besonderen Stolzes sein könne. Aber könnte man nicht mit wenigstens ebenso viel Recht argumentiren: Die Abstammung von christlichen Eltern ist in späterer Zeit häufiger als in früherer; die Hinweisung auf sie ist also ein Zeichen späterer Zeit, denn daß sie der Ausdruck eines besonderen Stolzes sei außer dem, den das Bewußtsein des christlichen Charakters überhaupt gab, ist eine durch nichts unterstützte Annahme.

Der Gebrauch des Buches würde durch ein Inhaltsverzeichniß bedeutend erleichtert; die sogenannte „table de matières" ist nur ein alphabetisches Namen- und Sachregister.

Für das Studium der Martyrerakten ist die vorliegende Abhandlung von großer Bedeutung und zwar sowohl an sich als wegen der durch sie gegebenen Anregung zu weiteren Forschungen. Die Wichtigkeit der Akten nicht nur für Kirchengeschichte, sondern auch für Dogmatik und selbst für homiletische Zwecke liegt auf der Hand; um so mehr wäre eine weitere Bearbeitung dieses Feldes zu wünschen und vor Allem etwa vom verdienstvollen Verfasser selbst eine neue Ausgabe Ruinart's.

Innsbruck. Beda Rinz S. J.

Bibliotheca Theologiae et Philosophiae scholasticae sel. atque comp. a Fr. Ehrle S. J.: Aristotelis opp. omnia, quae exstant, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silvestro Mauro S. J. Ed. juxta Romanam anni 1668 denuo typis descripta opera Fr. Ehrle S. J., adjuvantibus Bonif. Felchlin et Fr. Beringer ejusd. soc. presb. Tomus I. continens Logicam, Rhetoricam, Poëticam. Parisiis 1885. Sumtibus et typis P. Lethielleux, editoris. Via Cassette 4. Prostat apud Fred. Pustet Ratisbonae et Neo-Eboraci. 904 pp. 4°.

Bibliotheca theol. et phil. schol. etc. Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, in ordinem cursus philosophici accomodata a Cosmo Alamanno S. J. Editio juxta alteram Parisiensem vulgatam a Canonicis regularibus Ord. S. Aug. Congregationis gallicanae adornata a Francisco Beringer et Bonifacio Felchlin Soc. Jesu Presb. Tom. I. sectio 1. Logica. Parisiis 1885. Sumtibus et typis P. Lethielleux, editoris, et apud Fred. Pustet Ratisbonae et Neo-Eboraci. 394 pp. 4°.

Es war eine unberechenbar große Gefahr für das christliche Abendland, als die Araber, nachdem es ihnen nicht gelungen war, dasselbe dem drückenden Joche ihrer Knechtschaft zu unterwerfen, im Bunde mit den von jeher feindseligen Juden, die Waffen ihrer falschen Philosophie zu schwingen begannen, um durch diese dem Christenthum den Todesstoß zu geben. „Wie ein mächtiger Strom," bemerkt ein gründlicher Kenner der Geschichte jener Zeit, „überschwemmte der Arabismus die christlichen Völker. Christlicher Glaube und christliche Sitte sollten ihm weichen." Diese unheilvolle Philosophie der Araber war, wenn wir von einigen speciellen Lehren des Koran (und Talmud) absehen, nichts anderes, als ein auf Grundlage falsch erklärter, sog. aristotelischer Philosophie aufgeführtes, zum Theil mit orientalischem Gepränge ausgeschmücktes System, welches dem Hedonismus und Deismus Vorschub zu leisten bestimmt war. Gegen den mächtigen Feind wandten sich die ersten christlichen Denker der Blüthezeit des

Mittelalters, vor Allen Albertus Magnus und Thomas von Aquin. In den Schulen der Scholastik wurde die Dialektik des Stagiriten geübt, seine Speculation auf das christliche Dogma angewendet und gleichsam erprobt, die Trugschlüsse des Avicenna, Averroes u. A. wurden aufgedeckt. Das Blendwerk der Araber, die Haltlosigkeit ihrer Systeme, die Schwäche und Hinfälligkeit ihrer Beweise einerseits, andererseits aber die unerschütterliche Festigkeit der Grundlage des christlichen Glaubens, die Unwiderlegbarkeit der geoffenbarten Lehre, ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft: das alles wurde durch die große Geistes-Arbeit in den Schulen der Vorzeit glänzend aufgedeckt. Namentlich sind es die großartig angelegten Commentare des h. Thomas zu den bedeutendsten Werken des Aristoteles, und seine „philosophische Summa", welche laut die denkwürdigen Siege verkünden, die er im Reiche des Geistes über die falsche Philosophie der Araber errungen hat.

Unter der Führerschaft des Heiligen und von ihm gleichsam ausgerüstet mit den spolia opima des geschlagenen Feindes, der Edelrüstung der aristotelischen Philosophie, die ihm entrissen worden, gestaltete sich die christliche Philosophie zur Schutzwehr des christlichen Glaubens bis zu jener unseligen Zeit, wo sie, von den Vätern des Protestantismus zuerst geschmäht und der Verachtung, ja dem offenen Hohne preisgegeben, nach und nach auch in manchen christlichen Schulen gering geschätzt zu werden anfing, deren Ruhm und Stolz sie in glorreicher Vorzeit gewesen war.

So konnte es denn geschehen, daß die falsche Philosophie zum zweiten Male das christliche Abendland gefährdete. Unter der Maske des bescheidenen Zweifels, der sich nicht getraute, etwas mit Bestimmtheit und Zuversicht zu behaupten, gelang es ihr, Einlaß zu finden. Unter dieser Maske des Subjectivismus erhob sie stets kühner ihr Haupt. Nach mannigfachen Wandlungen, die sie als Occasionalismus, Scepticismus, Sensismus durchmachte, trat sie in unseren Zeiten einmal als kantischer Formalismus, als subjectiver Idealismus Fichte's, als objectiver Idealismus Schellings, als absoluter Rationalismus Hegels, überhaupt als idealistischer Pantheismus auf; dann aber erschien sie fast zu gleicher Zeit als mechanischer Pantheismus von Compte, Littré u. A., der schließlich den crassen Materialismus und Naturalismus so vieler Philosophen unserer Tage nach Büchners und Moleschotts Muster vorbereitet hat. — Wie wir nun dieser vielköpfigen Hydra, die, so oft man sie an einem Orte bekämpft und ihr Einen Kopf abschlägt, an einem anderen wieder doppelte Kraft in neuer Gestalt zu ge-

winnen scheint, begegnen sollen, das hat der heilige Vater in seiner bekannten Encyklika dargelegt, indem er die Neubelebung und Kräftigung der wahren christlichen Philosophie nach jenem großartigen Plane empfohlen hat, der von Thomas in seinen Grundzügen entworfen und zum Theil von ihm selber ausgeführt wurde.

Zu den erfreulichen Arbeiten, die seitdem ihren Anfang genommen, um den schon früher begonnenen Wiederaufschwung der Scholastik weiterzuführen, dürfen wir die obenangeführte Publication rechnen. Indem wir mit einigen Worten ihre Wichtigkeit zeichnen wollen, ist es nicht unsere Absicht, auf die Bedeutung der Ehrle'schen „Bibliothek" für die Erneuerung und Vertiefung scholastischer Wissenschaft wieder zurückzukommen (s. diese Ztschr. 1883, 50; 1884, 181). Wir beabsichtigen nur den nunmehr im ersten Bande vorliegenden Commentar von Silvester Maurus († 1687) zu Aristoteles näher zu charakterisiren.[1] Sowohl der Nutzen, den das Studium des h. Thomas durch diesen Commentar findet, als auch, und noch directer die Erkenntniß der aristotelischen Schriften, welche durch denselben gefördert wird, machen die neue correcte Herausgabe des Maurus in der Bibliothek zu einem höchst dankenswerthen Unternehmen.

An die erste Stelle also, als etwas den Theologen zunächst Berührendes, setzen wir den Vortheil für die Beschäftigung mit den Schriften des Aquinaten. Bekanntlich finden sich unter den Schriften des h. Thomas bedeutende Commentare zu Büchern des Aristoteles; so ein Commentar zu dem Buche, das dem letzteren zugeschrieben wird und in der versio latina den Titel führt: De interpretatione („Ueber die sprachliche Mittheilung"); dann eine Exposition zu den Libri posteriorum, der zweiten Analytik. Ferner besitzen wir vom h. Lehrer Commentare zu den acht Büchern der aristotelischen Physik (Cosmologie), zu den Büchern De coelo et mundo, zu denjenigen De generatione et corruptione, zu den Libri Meteororum und zu den Parva naturalia. Besonders hervorzuheben sind aber die Erklärungen, die der Heilige zu den drei Büchern De anima, und zu der aristotelischen Metaphysik, Ethik und Politik verfaßt hat. So trefflich aber auch diese großartigen Commentare des h. Lehrers sind, die allein schon mehrere Fo-

[1] Dieser erste Band enthält neben dem kurzen Commentar zur Einleitung des Porphyrius (S. 6—26) die werthvollsten und gediegensten Commentare zum Organon des Aristoteles (S. 27—637), zu seiner Rhetorik (S. 638—830) und zu seiner Poetik (831—894).

liobände in den ältern Ausgaben, z. B. der Venetianischen, füllen, so stoßen wir in denselben doch auf einen Uebelstand. Thomas verfolgt in seiner Erklärung nicht nur genau den Gedankengang des Stagiriten, sondern auch seine Ausdrucksweise von Wort zu Wort; daher die fortlaufende Redewendung: dicit, dicit deinde, oder dicit primo u. s. w. Daß diese Interpretationsmethode an Genauigkeit jede andere übertrifft und den Sinn des Urtextes vollends erschließt, unterliegt keinem Zweifel, und deßhalb hat man auch nicht mit Unrecht bemerkt, es habe der Heilige den Philosophen κατ᾽ ἐξοχήν des Alterthums so erklärt, als wenn dieser sich selber erklärt hätte. Immerhin aber hat ein solches Verfahren das Mißliche, daß es den Leser ermüdet, ihm oft den Beweisgang erschwert durch die Masse von Beweismaterial, das sich angehäuft hat, und so förmlich abschreckt vom Lesen und ernsten Studium dieser Commentare. Einigermaßen suchen zwar die römischen Editoren in der neuesten Ausgabe dieser Schwierigkeit beim Studium der Commentare des Heiligen dadurch abzuhelfen, daß sie jeder Lectio der Commentare eine klare Synopsis vorausschicken und den Commentaren selbst zwei Indices, einen zum Commentare, den andern zu den unten angebrachten Noten beifügen. Allein auch so bleibt das Studium derselben eine schwere Arbeit, und die innere Schwierigkeit, die wir oben berührten, wird durch diese äußeren Hilfsmittel keineswegs beseitigt.

Die Paraphrase des P. Maurus nun, seine Erklärung derselben Schriften des Aristoteles, welche der h. Thomas bearbeitet hat, erläutert besser, als alle Noten und Indices, die Commentare des Heiligen. Denn was Thomas in Folge seiner Methode in schwierigerer Form aus Aristoteles wiedergibt und in Einklang bringt mit der heilbringenden Wahrheit, die das Christenthum der Welt gebracht, das erklärt uns in einfacher, klarer und bündiger Sprache dieser Paraphrast in einer Weise, daß man glauben möchte, er sei zu den Füßen des unübertrefflichen Meisters gesessen und wiederhole nun mit schlichten Worten, was dieser aus seinem unerschöpflichen Born in freigebiger Fülle mitgetheilt. P. Maurus kann als einer der besten und vielleicht als der beste Interpret der zahlreichen aristotelischen Commentare des h. Thomas betrachtet werden.

Liest man ferner andere Werke des Heiligen, die nicht direct der Erklärung des Aristoteles gewidmet sind, so wird man fast auf jeder Seite und in jedem Artikel seiner nach Hunderten zählenden „quaestiones“ das eine oder andere Citat aus Aristoteles, auch aus solchen Schriften desselben, die er nicht besonders erklärt hat, angeführt finden, theils um einen Ein-

wand zu machen, oder um einen solchen zu widerlegen, theils um eine Vernunft- oder Glaubenswahrheit zu beweisen und zu bekräftigen. Da ist es nun wieder mitunter nicht leicht, den Sinn des angeführten Textes, den der Heilige als bekannt voraussetzt, sofort zu erkennen, und eben dieser Umstand erschwert auch in nicht geringem Grade das Verständniß und die klare Erfassung der Argumentation des h. Lehrers. P. Maurus aber erklärt auch diese vom Heiligen bloß citirten Schriften und Texte ganz im Sinne desselben und bietet uns so die schätzbarsten Behelfe zum vollen Verständniß der auf der Philosophie des Aristoteles aufgebauten, wesentlich vertieften und fortentwickelten, christlichen Spekulation des h. Thomas. Seine nunmehr durch das verdienstvolle Bemühen des P. Ehrle und seiner eifrig thätigen Collegen Vielen zugänglich werdende Paraphrasis darf mit Recht als eine sichere Führerin betrachtet werden, die den wahren Weg zur Philosophie des h. Thomas nicht allein zeigt, sondern auch bekannt und vertraut macht mit den Höhen und Tiefen seiner Jahrhunderte überdauernden Untersuchungen über Gott und die Natur, den Menschen und seinen unsterblichen Geist, über die sittliche Norm des Handelns und das über die Zeit hinausliegende Ziel des vernünftigen Strebens. Bildet mithin die Philosophie des h. Thomas die Grundlage, auf welcher eine christliche Philosophie, die den Bedürfnissen und Forderungen der Jetztzeit entspricht, aufzubauen ist, so liefert die Paraphrasis von Maurus ein herrliches und schon zur nächsten Verwendung geeignetes Material, gleichsam zugehauene Bausteine zur Aufführung dieses soliden Baues.

Die Bedeutung des Commentar's von Maurus für die Thomasstudien bildet aber nur erst eine Seite seines Werthes; eine noch hervorragendere Wichtigkeit besitzt derselbe seinem Zwecke gemäß natürlich für das Studium des Aristoteles selbst. Ausgemachte Thatsache ist es, daß die Schriften des Stagiriten den christlichen Denkern, namentlich seit dem Beginn der Scholastik, als das geeignetste Mittel erschienen, die speculative Entwickelung des christlichen Glaubens zu fördern und seine Vernunftgemäßheit zu begründen. Aristoteles galt sozusagen als der Repräsentant der menschlichen Vernunft, der nur selten etwas gelehrt habe, was mit der unanfechtbaren Wahrheit der christlichen Lehre im Widerspruche stehe. Aegidius Romanus drückt sich über seine Stellung zur Scholastik in treffender Weise so aus: „Dem Aristoteles folgen wir mehr als den übrigen, . . weil er mehr der Vernunft entsprechend geredet hat, als die andern." Das philosophische System des Stagiriten, seine Dialektik, Ethik, Physik,

Metaphysik wurden allen philosophischen Untersuchungen der Scholastiker zu Grunde gelegt, ja sogar seine Terminologie und seine Methode fanden Aufnahme, so daß man nicht mit Unrecht sagen kann: die ganze christlich-scholastische Philosophie ist getragen und gestützt von aristotelischer Anschauung. Daß aber die Forscher der Vorzeit, die in so vielen Fragen das Richtige getroffen, auch in dieser Frage, an wessen Philosophie man sich anlehnen, und ob man etwa von neuen, noch nie dagewesenen Voraussetzungen beginnen solle, — nicht geirrt haben, das erklärt uns schon der Umstand, daß jede andere Philosophie, die sich auf sich selber gestellt und mit schnöder Verachtung des Althergebrachten nur aus sich selber herausdemonstrirt hat, bald ihr klägliches Ende gefunden hat. In der Anerkennung und Werthschätzung der Werke des Aristoteles liegt eben eine Anerkennung und Hochschätzung der Weisheit der Alten und ihrer Forschungen, die der hervorragendste Schüler des großen Plato zusammengetragen und vervollkommnet, gesichtet und geordnet hat. Jene aber, welche diese Weisheit der Alten und die unermeßlichen Schätze des Wissens, die „der Philosoph" in seinen Schriften uns aufbewahrt hat, schlechthin verkannt haben, haben dadurch eben ihren Unverstand und ihre Thorheit hinlänglich an den Tag gelegt, und nur zu oft hat sich, namentlich in unserem Zeitalter, an ihnen bewahrheitet, was der alte Dichter sagt: „αὐτοὶ γὰρ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν, ὄλοντο". Sehr treffend vergleicht P. Maurus die Werke des Aristoteles mit den reichhaltigen Goldminen des ehemaligen Peru und fügt dann hinzu: Duobus jam annorum millibus non una provincia, sed orbis terrarum universus, conjunctis ingeniorum viribus, Aristotelis voluminibus non tam explicandis, quam effodiendis insudat, et, licet immensas sapientiae opes eruerit, haud temere suspicatur, majus aliquid in immani adhuc profunditate latere. In der That, so wenig die wahre Weisheit sich bannen läßt, und die Wahrheit, welche die Vernunft einmal erkannt hat, unberücksichtigt bleiben kann, so unmöglich ist es, die Schriften dieses Weisesten unter den Weisen des Alterthums überhaupt bei der philosophischen Forschung unbeachtet zu lassen. Das haben vorurtheilsfreie Forscher stets anerkannt und darum von jeher ein eifriges Studium auf die Schriften des Aristoteles verwendet. Wir wollen hier nur im Vorübergehen auf Männer unserer Tage hinweisen, wie Trendelenburg, Waitz, Schwegler, Bonitz, Hertling, Spengel, Anderer nicht zu gedenken, die wie Kleutgen, Liberatore, Schneid u. A. ihre aristotelischen Studien für ihre scholastische Speculation zu verwerthen suchten. Alle

müssen ohne Ausnahme bekennen, daß sie bedeutende Schätze des Wissens in der unerschöpflichen Fundgrube der aristotelischen Schriften gehoben haben.

Die Meisten unter denjenigen, die zwar den Aristoteles bewundern, aber sich doch nicht leicht entschließen, auch nur Eine Schrift von ihm zu lesen und zu studieren, lassen sich abschrecken durch die sachlichen Schwierigkeiten, denen sie beim Studium begegnen. Sie lesen ein Mal und zu wiederholten Malen einen Text oder ein Kapitel, selbst mit Erläuterungen, die ihnen zu Gebote stehen, aber sie erfassen doch nicht immer den wahren Sinn des Urtextes. Woher kommt das? Es fehlt ihnen der rechte Führer. Denn gelehrte kritische Bemerkungen über diese oder jene Lesart des Originals, diese oder jene Einrichtung bei den Karthagern oder Triballern, historische Bemerkungen über Gorgias und Iphikrates und der ganze übliche Gelehrtenapparat der Spezial-Erklärer, helfen noch lange nicht über die innere, sachliche Schwierigkeit hinweg, erschließen noch keineswegs den wahren Sinn und das richtige Verständniß. All diese Dinge sind nützlich, aber nebensächlich, fördern die Erudition, den Umfang des historischen Wissens, nicht aber jenes philosophische Wissen, worum es sich zunächst und vor Allem bei diesem Studium handelt.

Wie nun P. Maurus durch seine herrliche Paraphrasis ein vorzüglicher Erklärer der Philosophie des h. Thomas ist, so darf er auch als einer der besten Erklärer der Schriften des Aristoteles angesehen werden. Zunächst schickt er den einzelnen Büchern oder dem Gesammtwerke, das er behandelt, eine klare Uebersicht und Haupteintheilung voraus, dann jedem einzelnen Kapitel eine kurze, einleitende Synopsis. Die einzelnen Kapitel theilt er wieder ein nach den Hauptpunkten, die er in der Synopsis angegeben hat, und, falls sie länger als gewöhnlich sind, zerlegt er sie noch weiter in Artikel, die er wie die einzelnen Kapitel paragraphenmäßig abtheilt. Bei der Erklärung dieser kleineren Abschnitte oder nummerirten Paragraphe stellt er die Behauptung oder den Beweissatz des Stagiriten oft mit dessen nämlichen Worten hin, so daß man jedes Mal bestimmt weiß, worum es sich handelt und was bewiesen werden soll. Dann folgt der Beweis in syllogistischer Form und zwar so einfach und natürlich, so bestimmt und bündig, daß man eine wahre Lust darin findet, in so auffallend leichter Weise selbst die schwierigsten Probleme des tiefen und in seiner Ausdrucksweise oft so dunklen Philosophen erklärt zu sehen und zu verstehen. Wenn Aristoteles in seiner ihm eigenthümlichen Sprache den Satz, welcher beim

Beweise den allgemeinen Gedanken enthält, mitunter fast nur oberflächlich als Grund aufstellt, ergänzt Maurus den speciellen Gedanken, um so aus Ober- und Untersatz eine vollendete Argumentation zu bilden. Läßt Aristoteles den Obersatz weg, so stellt ihn Maurus gleich hin an den Anfang des Beweises. Finden sich beide Prämissen im Texte, aber zerstreut, innerhalb jenes Kapitalabschnittes, den er gerade behandelt, so ordnet er sie wieder unter einander, und jedes Mal, wenn nicht die Sache an sich schon evident ist, liefert er einen vollständigen syllogistischen Beweis in klarer präciser Fassung und einfach schöner Sprache. Was Aristoteles in seiner ersten und zweiten Analytik vom Syllogismus und vom Beweis so ausführlich gelehrt und vorgeschrieben, was der h. Thomas in so vollendeter Weise ausgeführt, das hat Maurus vermöge seiner Vertrautheit mit dem einen, wie mit dem andern mit staunenswerthem Geschick verwerthet; er versteht es in der That, wie kaum ein Zweiter, zu beweisen, stets bei der Sache bleibend, stets bedacht auf vollendete Klarheit des Ausdruckes.

Wegen dieser zwei Vorzüge, die P. Maurus in sich vereint, daß er nämlich den h. Thomas und den Aristoteles in so vollkommener Weise erklärt, beglückwünschen wir den Herausgeber zu seiner guten Wahl. Die Paraphrasis, welche im Jahre 1668 in sechs Bänden, von denen der 6. einen brauchbaren Realindex enthielt, bei Angelus Bernabò in Rom erschien, war nur mehr ein seltenes, in einigen Bibliotheken zugängliches Werk geworden. Wegen ihres Oktav-Formates war sie überdies zur Benützung weniger handlich und empfahl sich auch keineswegs durch Correctheit des Druckes. Sie strotzte förmlich von falschen Interpunctionszeichen und Wortfehlern. Die neue Ausgabe Ehrle's nun erschließt das Werk in besserer Form. Die alte lateinische Uebersetzung des Aristoteles, bekannt unter dem Namen versio communis, die P. Maurus einzig aus dem Grunde seiner jedesmaligen Paraphrasis vorausschickte, weil sie zu seiner Zeit vielfach benutzt wurde, ohne daß er deshalb das griechische Original außer Acht ließ, wurde als unwesentlich für die eigentliche Paraphrasis und nicht selten störend, durch bessere Versionen, die den Urtext genauer und klarer wiedergeben, ersetzt; so legten die Herausgeber in diesem ersten Bande die Uebersetzung des Pacius für das Organon und die des Riccobonus für die Rhetorik und Poetik zu Grunde. Bei diesen Uebersetzungen wurden dann die Nummerirungen des griechischen Original-Textes nach der Bekker'schen Ausgabe der Berliner Akademie behufs Nachschlagung und Vergleichung in Klammern eingefügt.

Die Correctur, welche mit Schärfe und Umsicht angewendet wurde, ließ so gut wie sämmtliche Fehler in der Interpunction und in den Wörtern der oben genannten Ausgabe verschwinden und verdient deshalb lobend hervorgehoben zu werden. Für die äußere Form wurde Quart gewählt, was nach unserer Ansicht für ein solches Werk sich mehr empfiehlt als Oktav. Die innere Ausstattung, der deutliche, genau unterschiedene und für das Auge wohlthuende Druck, die Festigkeit des Papiers, der äußerst mäßige Preis des Gesammtwerkes (mit vorläufigem Ausschluß der naturgeschichtlichen Bücher des Stagiriten) zu 80 Franks in 4 Bänden, macht der Verlagshandlung alle Ehre.

Möge dieses wahrhaft klassische Werk die günstigste Aufnahme und weiteste Verbreitung in jenen Kreisen finden, für welche die Neubelebung der wahren christlichen Philosophie von höchstem Interesse ist.

Freinberg bei Linz. H. Heggen S. J.

In gleichem Format und in gleicher Ausstattung, wie das oben besprochene Werk, erschien nun bereits auch ein Band der im Prospect der Bibliotheca theol. et phil. in Aussicht gestellten Werke des Cosmus Alamannus S. J.[1])

Als Cosmus im Jahre 1618 den ersten Band seiner „philosophischen Summa" der Oeffentlichkeit übergab, konnte der sonst so bescheidene Ordensmann in der Vorrede sagen, daß eine nicht geringe Zahl von Philosophen und Theologen mit großem Verlangen der Veröffentlichung seines Werkes entgegen gesehen habe. (p. XIII.) Wären unseren heutigen philosophischen Kreisen Alamanni's Werke mehr bekannt, als dieses wegen der verhältnißmäßig selten gewordenen Exemplare in Wirklichkeit der Fall ist, so dürften wohl obige Worte auch rücksichtlich dieser von Papst Leo XIII. warm empfohlenen

---

[1]) Alamanni wurde am 30. Aug. 1559 zu Mailand geboren, trat (wie auch vier andere seiner Brüder) im Jahre 1575 in die Gesellschaft Jesu ein, machte nach Vollendung des Noviziates und der humanistischen Studien seine phil. und theol. Studien, letztere unter Suarez und Vasquez, zu Rom, lehrte dann selbst durch fünf Jahre Philosophie, darauf durch acht Theologie und durch zwei Moral im Collegio di Brera zu Mailand. Hierauf lebte er zwanzig Jahre lang zu Pavia als Rathgeber des dortigen Bischofes mit theologischen und canonistischen Controversen beschäftigt und schrieb in dieser Zeit seine Summa philosophiae. Er starb im Jahre 1634.

Neuausgabe eine gewisse Berechtigung haben. In einem dieser Ausgabe vorangedruckten und am 13. April 1883 an Fr. Pustet gerichteten Breve, sagt der heilige Vater, nachdem er die von Pustet [1]) beabsichtigte Neuauflage der Summa Alamanni's als vortrefflichen Gedanken belobt hatte, über den Werth dieses Werkes Folgendes: Nos quidem, dilecte fili, magno in pretio hoc opus habemus, in quo non modo summi Aquinatis Magistri philosophicae doctrinae Ejusdem verbis propositae sunt, sed et in ipsis conclusionibus, quae ab Eo sunt depromptae, argumenta ejus plene ac fideliter afferuntur, quae, dum illas philosophica methodo demonstrant, eos opportune refellunt, qui Angelicum Doctorem non rationum momentis, sed auctoritate Aristotelis unice innixum fuisse contendunt; ac merito putamus, philosophiae cultores ex eodem opere, quod doctorum hominum illustria testimonia commendarunt, posse feliciter veluti ex sincero fonte Magni Doctoris sapientiam haurire (p. I.).

In der That will Alamanni einzig nur die Philosophie des h. Thomas zur Geltung bringen. Die unsterblichen Verdienste des großen Kirchenlehrers um die theologische Wissenschaft waren es, wie er in der genannten Vorrede selbst sagt, die ihn beständig anspornten, die gesammte philosophische Anschauung des Aquinaten aus allen dessen Werken systematisch zusammenzustellen und auf diese Weise das Studium der Theologie des h. Thomas zu erleichtern und zu fördern. Daß Alamanni den Streit über so manche Lehranschauung des Aquinaten weder zu seiner Zeit geschlichtet habe (wie die im Jahre 1648 zu Lyon erschienene und vorzüglich gegen die Aufstellungen Alamanni's gerichtete Summa philosophica des Carmeliten Philippus a SS. Trinitate genugsam beweist), noch auch heute schlichten wird, bringt, wie die Herausgeber richtig bemerken, die Natur dieser dunkeln und subtilen Controversfragen mit sich. Uebrigens neigt sich Alamanni in manchen dieser Fragen der sogen. Thomistenschule mehr zu, als seine großen Lehrer Suarez und Vasquez, und gerade dieser Umstand dürfte möglicherweise auch ein Grund gewesen sein,

[1]) Als Pustet den Plan gefaßt hatte, die Summa Alamanni's herauszugeben, erfuhr er, daß P. Ehrle schon seit längerer Zeit sich mit Alamanni behufs einer Neuausgabe beschäftigt habe und dieserhalb auch bereits mit Lethielleux in Verhandlung getreten sei. Pustet überließ Lethielleux mit Erlaubniß des heiligen Vaters die Drucklegung; es wurde jedoch zur Bedingung gemacht, daß das Breve der neuen Ausgabe vorangesetzt würde.



warum er sein Werk in einer unserer Ausgabe gleichfalls beigedruckten längern Dedikation dem Predigerorden widmete. Unbestritten bringt Alamanni trotz dieser vielleicht niemals zum Abschluß gelangenden Controverspunkte das ganze philosophische Lehrgebäude des h. Thomas in lichtvoller, bestimmter und der Methode und Behandlungsweise des heiligen Lehrers durchwegs sich anschließenden Weise zur Darstellung. Das ist sein Verdienst und ein um so größeres Verdienst, als er die in den vielen Werken des h. Thomas gleichsam zerstreut liegenden Bausteine mühsam zu einem Ganzen zusammenfügen mußte.

Der vorliegende Band wird als der erste Theil des ersten Bandes aufgeführt. Es wird darin in 37 Quästionen nach der bei den peripatetischen Philosophen üblichen Behandlungsart die gewöhnliche Materie der Dialektik behandelt. Nach den gebräuchlichen Vorfragen über den Charakter dieser Wissenschaft, deren Objekt, Nützlichkeit u. s. w. (qu. 1.), werden zunächst die Universalien im allgemeinen und dann die einzelnen Prädikabilien im besondern behandelt (qu. 2—7); in ähnlicher Weise werden sodann die Prädikamente zur Darstellung gebracht (qu. 8—14); hieran reihen sich nach kurzer Behandlung der Postprädikamente (qu. 15) die Abhandlungen über Wort, Satz, Syllogismus (qu. 16—21) und über die Arten der Beweisführung (qu. 22—27); den Schluß bildet eine ausführliche Erörterung über die Möglichkeit, das Wesen, die Eigenschaften, die Eintheilung der Wissenschaft im allgemeinen, die Unterordnungen der Wissenschaften, deren Verhältniß zur Meinung und zum Wissenden (qu. 28—37).

Die Herausgeber sagen mit Recht, daß füglich manches Veraltete hätte weggelassen, dagegen vielerorts die gegenwärtigen Bedürfnisse der philosophischen Wissenschaft hätten berücksichtigt werden können; allein die mißliche Seite einer solchen Arbeit liegt gleichfalls zu Tage und wird durch den Umstand erhöht, daß eine genaue, den Text richtig stellende und alles Unechte ausscheidende Gesammtausgabe der Werke des h. Thomas bis jetzt noch nicht vorliegt. Alamanni beruft sich in gleicher Weise auf echte Werke des h. Thomas, wie auf solche, die jetzt als anerkannt unechte gelten, ein Verfahren, das die Herausgeber aus guten Gründen beibehalten zu müssen geglaubt haben, wiewohl sie gegebenen Falles auf diesen Umstand aufmerksam machen. Ueberhaupt wurde jedes einzelne Citat des Bandes geprüft, sodann zur leichteren Orientirung für den Leser ein Verzeichniß aller echten und unechten Werke, wie sie in der vom hl. Pius V. veranstalteten Gesammtausgabe der Werke des h. Thomas sich folgen, diesem Bande vorangedruckt (p. XIV), endlich bei

den Citaten aus Aristoteles nicht nur auf die römische, sondern auch auf die pariser und berliner Ausgabe Rücksicht genommen. Die Sorgfalt der Herausgeber ist rühmend anzuerkennen, ihr Verdienst ist ein unbestreitbar großes. Wir schließen uns gänzlich ihrem Wunsche an (p. IX): Faxit Deus, ut improbus in hoc opere denuo vulgando positus labor eos philosophiae christianae afferat fructus, qui SS. D. N. Leonem XIII., horum studiorum eximium aestimatorem, ut ad eum suscipiendum hortaretur, impulerunt.

Max Limbourg S. J.

Alter und Entstehungsweise des Pentateuchs. Rede von Dr. Jos. König, Professor an der Universität Freiburg. 4°. 73 S. Freiburg i. B. 1884 Mohr.

Wir haben hier einen längeren Vortrag vor uns, welchen Prof. König im vorigen Jahre gehalten hat, anläßlich der Uebernahme des Prorektorates der Universität Freiburg. Da diese Rede einen Gegenstand behandelt, für welchen die akatholische Theologie schon seit geraumer Zeit Scharfsinn und Gelehrsamkeit in Ueberfülle aufbietet, während die katholischen Fachmänner, wenigstens in Deutschland, ziemlich scheu und ignorirend daran vorübergehen: so dürfte es angezeigt sein, derselben eine größere Aufmerksamkeit zu schenken.

K. bezeichnet als sein Ziel, „eine übersichtliche Orientirung zu geben über die seit mehr als hundert Jahren verhandelte Streitfrage, betreffend das Alter und die Entstehungsweise des ältesten Buches der Bibel, des Pentateuchs . . über die für und gegen Mose geltend gemachten Hauptargumente.“ Der Standpunkt der Rede ist der literargeschichtliche. Mit kurzen aber klaren und festen Strichen zeichnet er zuerst die Bedeutsamkeit des Pentateuchs, und die Gründe, welche sein Thema gleichsam für alle vier Fakultäten beachtenswerth machen. Die Geschichtsforschung, die Ethnographie, die Chronologie haben seit uralten Zeiten ihre Wurzeln in dem mosaischen Fünfbuche, die Naturwissenschaften sind sogar in ihrer jetzigen anscheinenden Opposition Zeugen dafür, wie wenig man von den ersten Kapiteln der Genesis Umgang nehmen kann; die vergleichende Sprach- und Religionswissenschaft zählen die Urgeschichte der Menschheit unter die kostbarsten Perlen der Weltliteratur; die Jurisprudenz empfing aus dem legislatorischen Werke Mosis bedeutende Impulse, und sogar die Medizin schöpfte nach K. daraus mehrfachen Gewinn; nicht zu reden von der fundamentalen Wichtigkeit der Thora für das sittliche Leben und den

religiösen Glauben der Juden und Christen, wodurch der Pentateuch als ein Buch von menschheitlichem Werthe zugleich dasteht. Es folgt dann eine Skizzirung der einzelnen mosaischen Bücher, nicht auf Grund einer im vorhinein angenommenen Hypothese, sondern so wie dieselben uns jetzt vorliegen, und wie sie sich der unmittelbaren Kenntnißnahme des unbefangenen Lesers darbieten. Wir halten die Orientirung, die K. seinem obgleich auserlesenen, dennoch natürlich einigermassen gemischten Publikum hiemit gegeben, für einfach und schön. Insbesondere ist für die traditionelle Auffassung der mosaischen Schriften die Bemerkung wichtig, daß jene Gliederung und der einheitliche Charakter des Fünfbuches weniger auf einem prämeditirten Plane beruht, als vielmehr das Ergebniß einer der Abfolge der Begebenheiten sich anschließenden Berichterstattung ist.

Nur in Bezug auf die Formulirung des Streitobjectes und der Stellung der gegnerischen Parteien erlauben wir uns aber eine bescheidene Bemerkung. Jene Ansicht sagt K., wonach man bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts einstimmig den Pentateuch als ein einheitliches Schriftwerk, verfaßt von Moses, angenommen, „ist jetzt und schon seit längerer Zeit nicht mehr die allgemeine, ja auch nicht, in der protestantischen Theologie zumal, jene der Majorität bei den Fachtheologen; dem Gesetzgeber Mose werden kaum einzelne wenige Abschnitte belassen, das große Werk wird mehreren Verfassern und verschiedenen von Mose weit entferntliegenden Zeitperioden zugewiesen." In dieser Fassung scheint uns das Urtheil unexakt. Ist denn die traditionelle Ansicht über den Ursprung des Fünfbuches nicht mehr die allgemeine in der katholischen Welt? Und wenn wir die Fachtheologen suchen, außer der protestantischen Theologie, welche bleiben denn übrig, wenn nicht katholische (allenfalls noch die der griechischen Kirche)? Sind vielleicht diese, insoferne sie an den pentateuchischen Forschungen Antheil genommen, untereinander gespalten? In der Gegenwart verlautet nichts. Für ältere Zeit könnte man sich vielleicht auf berühmte Namen berufen; es werden im Ganzen gegen fünf sein, Masius (1574), Richard Simon (1678), Jahn (1818), Herbst (1817), Movers (1840). Aber Movers und Rich. Simon etwa ausgenommen, vertheidigen selbst diese die katholische Ansicht, daß Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, mögen sie auch nebenbei mehr oder minder annehmbare Vorschläge aufstellen. Selbst für die prot. Theologie scheint der Ausdruck „Majorität" ungenau, da dort Alles in hellen Haufen dem negativen Criticismus zueilt, be-

sonders seitdem ein Fachtheologe wie Delitzsch in der Wellhausen'schen Polemik durch eine seltsame Ironie des Schicksales seinem Gegner näher gerückt ist und Conzessionen macht, die objektiv genommen auf eine Niederlage der Orthodoxie schließen lassen. In Deutschland ist wohl nur Keil die einzige, einsame Säule verschwundener Gläubigkeit; die übrigen Fach- wie Nichtfach-Theologen halten sich weder durch äußere noch durch innere Gründe für gebunden, Moses als Verfasser des Fünfbuches anzunehmen. Bei solcher Lage hält es schwer, eine Minorität gegen jene Majorität zu finden.

Sein Thema führt K. in zwei Abtheilungen durch. Die erste führt uns natürlich nur die vorzüglichsten und wichtigsten Ergebnisse der negativen Kritik vor. Das Bild des gelehrten Kampfes ist daher auf die Hauptvertreter und die markirtesten Wendungen beschränkt, umspannt aber trotzdem alle Phasen von den unscheinbaren Anfängen bis herauf zur gegenwärtigen grotesken Entwicklung: zuerst die Urkundenhypothese (Astruc—Eichhorn), dann die Fragmentenhypothese (Vater—Hartmann), dann die Ergänzungshypothese (Ilgen—Knobel), dann die komplicirte Ewald'sche, endlich die neueste (Reuß—Wellhausen). Die letztgenannte ist die kühnste, ihr scheint im akatholischen Lager einstweilen die Herrschaft beschieden. Was Reuß im Jahre 1834 noch nicht gethan, obgleich er die Idee dazu bereits gefaßt hatte, das sprach er zuletzt doch aus in zwei umfassenden Werken, deren Grundgedanke in dem Satze liegt: „Die Propheten älter als das Gesetz und die Psalmen jünger als bei e." Wellhausen aber formulirt seine ähnlichen Forschungen in den Worten: „Das mosaische Gesetz ist der Ausgangspunkt nicht wie sonst angenommen wird, für die Geschichte des alten Israel, sondern für die Geschichte des Judenthums, d. h. der Sekte, welche das von den Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte; das Gesetz des Judenthums ist auch das Produkt des Judenthums." —

Zur Ergänzung der Literaturangabe bemerken wir, daß Wellhausen inzwischen noch als zweite Auflage seiner Geschichte Israels, die „Prolegomena zur Geschichte Israels" (1883), und neulich „Skizzen und Vorarbeiten" (1. Heft. 1884) veröffentlichte.

Die zweite Abtheilung des Vortrages berücksichtiget die Stellung und die Gründe der Vertheidiger der traditionellen Ansicht. K. gibt hier einige, allgemein verständliche Momente an, welche von der konservativen Kritik als Wehr und Stütze gebraucht werden, die Namen selbst werden am Schluße in einer Beigabe aufgezählt. Wir wundern uns, daß unter

den bedeutenderen katholischen Auktoren der Name F. Vigouroux fehlt. Dieser räumt im Manuel biblique (4. A.) beinahe dreihundert Seiten den pentateuchischen Fragen ein, und in dem schönen Werke La Bible et les découvertes modernes (4. A.) sind zwei Bände dazu verwendet, die Probleme des Fünfbuches durch die Entdeckungen in den Nil- und Euphratländern zu illustriren. In Bezug auf die Anführung äußerer Zeugnisse für die Authentie der mosaischen Bücher ist K. etwas sparsam, obgleich die Hervorhebung des einen oder anderen Punctes gegen die kritische Quellenscheidung der Gegner auch für seine Leser oder Hörer hätte anschaulich dargestellt werden können, und sicher nicht ohne Interesse für sie gewesen wäre. Wir erinnern z. B. an das Argument, welches man aus dem keilschriftlichen Sintfluthsbericht zu Gunsten der Einheit des biblischen Fluthberichtes ziehen kann, worauf Bickell schon im Jahre 1877 in dieser Zeitschrift (S. 123) aufmerksam machte. Uebrigens geben wir gerne zu, daß die Oekonomie seiner Rede den Hr. Verfasser bewog von derlei Zeugnissen abzusehen.

Sollte aber wohl wahr sein, was K. (S. 61) sagt, daß man die von der Kritik gewonnenen Ergebnisse über die Quellen des ersten Buches ohne Anstand annehmen und zugeben kann? Wir bezweifeln dieses. Allerdings, wenn es sich nur um die Behauptung handelte, daß Moses sich schriftlicher Urkunden bediente, woher dieselben nun immer stammen mögen, und daß er dieselben in sein Werk aufgenommen, dann nehmen auch wir „ohne Anstand" eine solche Behauptung auf. Aber sind denn die von Eichhorn, Knobel, Ewald, Nöldeke, Schrader, Wellhausen u. A. für die Genesis eruirten Quellen vielleicht die Urkunden, welche Moses gebraucht hat? Wären sie das wirklich, dann hätte die kritische Scheidekunst nicht bloß für die Genesis, sondern auch für die übrigen Bücher, ja auch für Josue und bis hinein in die Bücher der Könige das Richtige getroffen, und in unlieber, aber nothwendiger Logik würde man wohl noch weitere Schritte auf der abschüssigen Bahn thun müssen. Astruc gab den Anstoß und seine Analyse verfolgt noch apologetische Tendenzen, Wellhausens Werk ist eine Fortsetzung der Bewegung, die durch jenen Anstoß erregt wurde, und seine Analyse bringt heraus, daß der Pentateuch in seiner Vollendung vom Jahre 444 v. Chr. datire. Wie dürfte man bei solcher Sachlage ohne Anstand zugeben, was die Kritik als Quellen des ersten Buches aufstellt? Aber abgesehen von den Folgerungen, die aus dem bekannten Ergebnisse der Kritik thatsächlich zu ziehen sind, ist denn die Methode, nach welcher man die Schichtenscheidung vornimmt und für die Genesis vor-

genommen hat, so unbedenklich? Jene Manipulationen, durch welche man sich in den Stand setzte, einer jeden Schichte das Ihrige zuzutheilen, sind für den Theologen, der in der Bibel mehr sieht, als bloß ein literarisches Denkmal aus grauer Vorzeit, zum mindesten sehr gefährliche Operationen am Glaubensgute.

Nur aus dieser Rücksicht können wir daher der vorliegenden Schrift auch nicht in ihrem Urtheil über die Hypothese Delitzsch's, welche (S. 67) sehr ansprechend genannt wird, beistimmen. Denn wäre selbst auch die Ansicht des berühmten Genesiskommentators (wonach nur die Hauptmasse des Deuteronomiums mosaisch ist, und das große mit berešith bara beginnende Werk dem Priester Eleasar und die prophetischen Bestandtheile einem Manne, etwa wie Josue, zugeschrieben werden) annehmbar, so ist ja Delitzsch dabei nicht stehen geblieben, sondern schreibt: „es stehe ihm jetzt fest, daß der Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlußgestalt hervorgegangen, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht;" „das Deuteronomium ist nachsalomonisch," aber „vorjesajanisch;" der Priesterkodex ist die jüngste Gestalt der auf Mose sich zurückführenden Gesetzgebung." (In den „Pentateuch-kritischen Studien." Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, herausgegeben von Chr. E. Luthart. 1880. Die bedenkliche Schwenkung Delitzsch's nach links datirt übrigens schon seit 1876.). Das sind Aufstellungen, welche der Hypothese Graf—Reuß—Wellhausen parallel laufen, mag auch immerhin Delitzsch sich wehren gegen die Folgerungen, welche Wellhausen für die Religionsgeschichte Israels daraus ableitet. Diese Erwägung macht uns daher mißtrauisch gegen die Quellenscheidung selbst in der Genesis, solange nicht bessere Gründe dieselbe gewährleisten. Die Kritik des Pentateuchs wird zur Kritik des gesammten A. B., und die Kritik des A. B. muß schließlich zu einer Kritik des N. B. werden; Wellhausen und Strauß reichen sich die Hände, wie man aus den oben schon genannten „Skizzen und Vorarbeiten" S. 100 f. leicht ersehen kann. Seite 70—80 urgirt K., wie uns scheint, mit vielem Glück die Absurdität der Fictionshypothesen aus dem bekannten Character jener Männer, die doch darum wissen mußten, wenn das Deuteronomium erst unter Josias fabricirt wurde und der Priesterkodex unter oder durch Esra. Sicher ist ein Jeremias weder Betrüger noch Betrogener, ebensowenig jener, der in der Zeit der Restauration die Blätter schrieb, welche den Namen Malachias als Titel tragen.

Die Schlußbetrachtung führt in richtiger Erwägung die so widersprechenden Resultate der beiderseitigen Kämpfer für und gegen die Aechtheit des mosaischen Fünfbuches auf die wahre Quelle zurück. Es ist nicht die an sich harmlose grammatisch-historische Forschung, welche Divergenzen hervorruft; nein, es ist die Läugnung der übernatürlichen Faktoren in der Geschichte Israels, die dem modernen negativen Pentateuchkritiker eine so ganz verschiedene Auffassung diktirt. Würden Offenbarung, Prophetie und Wunder nicht willkührlich und von vorneherein von den Bestreitern der Aechtheit als abgethan und unmöglich erklärt, sondern wenigstens methodisch einstweilen als neutrales Gebiet betrachtet, so käme früher oder später eine Einigung auf dem Gebiete der Exegese zu Stande. Da aber solches von Seite der Gegner des Pentateuchs gegenwärtig nicht zu erwarten ist, so findet der Vertheidiger des mosaischen Fünfbuches in dem folgenschweren gelehrten Streite einstweilen nur das eine Gute: „ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.“

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Jus canonicum juxta ordinem Decretalium recentioribus Sedis apost. decretis et rectae rationi in omnibus consonum auctore E. Grandclaude, vicario gener. doctore in s. Theol. et jur. can. Parisiis 1882—1883. Lecoffre. Tom. I. pp. VIII. 552. Tom. II. pp. 695. Tom. III. pp. 698.

Beinahe seit einem Jahrhunderte ist die Reihe jener größeren Werke über das Kirchenrecht, welche der Eintheilung des corpus juris canonici folgen und auch jetzt noch die ausgiebigsten Fundgruben für diese Wissenschaft sind, unterbrochen. Was seither in Deutschland und anderswo erschien, folgte einer selbsterfundenen Eintheilung. Nun hat vor einigen Jahren der seither verstorbene de Angelis mit seinem Werke sich wieder an die älteren Auctoren angeschlossen; ihm folgt Gr. in dem angezeigten dreibändigen Werke, und, wie wir hören, befindet sich auch der Curs des römischen Professors Santi, welcher der gleichen äußeren Anordnung des Stoffes folgt, bereits unter der Presse. [1])

Die Zugrundelegung dieser Eintheilung hat bei etwas umfangreicheren Werken — Compendien oder „Lehrbücher“ können sich derselben allerdings nicht anschließen — sehr viele Vor-

[1]) Praelectiones juris canonici, quas juxta ordinem Decretalium Gregorii IX tradebat in scholis Pontif. Semin. Romani Franciscus Santi, professor. 5 Bände. Band I und II sollen binnen Kurzem veröffentlicht werden. Als Verleger erscheint Pustet in Regensburg.

theile. Wer sich eine gründliche Kenntniß des auch heute noch in Geltung stehenden allgemeinen Kirchenrechtes aneignen will, der muß nothwendig auf das kirchliche Gesetzbuch und auf die in den früheren Jahrhunderten erschienenen Commentare zu demselben, welche diesem Titel für Titel folgen, zurückgehen. Dieses wird aber ganz bedeutend erleichtert, wenn dem angehenden Canonisten solche Bücher in die Hand gegeben werden, welche nicht nur mit den Lehren derselben dem Wesen nach übereinstimmen, sondern auch die gleiche äußere Ordnung befolgen wie jene. Hat sich dann der Canonist einmal mit dem kirchlichen Rechtsbuche vertraut gemacht, so wird es ihm auch leichter sein, in dem römischen Rechtsbuche, welches die Lücken des kirchlichen ausfüllen muß, auch dann sich zurechtzufinden, wenn er den Curs dieses Rechtes durchzumachen keine Zeit oder Gelegenheit findet.

Freilich scheint das corpus juris canonici einem alten Gebäude gleich zu sein, das in manchen seiner Theile schadhaft, ja geradezu zur Ruine geworden ist. Auch hat die Eintheilung des kirchlichen Rechtsbuches den Nachtheil, daß sie nicht in der Weise systematisch ist, wie es wünschenswerth wäre. Aber das dürfen wir doch nicht übersehen, daß wir es hier mit einem Gebäude zu thun haben, das durch sein Alter ehrwürdig, von ausgezeichneten Geistesahnen bewohnt und an Traditionen überaus reich ist. Wie angenehm und nützlich auch ein strenggegliedertes System sein mag, den Werth desselben darf man auch nicht überschätzen. Sehen wir aber auf unsere neueren Compendien oder Lehrbücher, so müssen wir wohl zugeben, daß wir, seit die alten Wege verlassen wurden, zum nicht geringen Nachtheile unserer Wissenschaft fast so viele verschiedene Systeme haben, als Bücher; denn was der eine mühsam aufgebaut zu haben sich zum Verdienste anrechnete, das rechnete sich ein Anderer zu nicht minderem Verdienste an, wieder-niederzureißen. So lange uns nicht ein neues kirchliches Rechtsbuch in die Hand gegeben wird, bleibt es das Beste, an die althergebrachte Ordnung (System kann man es ja kaum nennen) in größeren Bearbeitungen sich zu halten, die alten Räumlichkeiten, so gut es geht, zu adaptiren und den veränderten Verhältnissen entsprechend einzurichten.

Die vorzüglichste Schwierigkeit, welche der Anschluß an die ältere Methode jetzt bietet, liegt in der Amalgamirung des seit einem Jahrhundert und darüber angehäuften kirchenrechtlichen Materials mit dem älteren. Sowohl de Angelis als Gr. haben in diesem Sinne verdienstliche Mühe aufgewendet, der erstere indeß mehr als der letztere; und insoferne ist das — leider indeß unvollendet gebliebene Werk des römischen Pro-

fessors vorzuziehen; andererseits aber ist Gr.'s Werk reichhaltiger und dient mehr die Grundlagen des Rechtes kennen zu lernen, um dann mit um so größerer Sicherheit das jetzt geltende Recht zu beurtheilen. Sodann hält sich de Angelis durchgängig auf der Höhe des allgemein geltenden Rechtes; er schrieb in der Siebenhügelstadt, von wo die Gesetze für den katholischen Erdkreis ausgehen. Gr. hält sich hingegen auch wenngleich nicht oft bei dem französischen Particularrechte auf. Im Allgemeinen gleicht dieses letztere Werk mehr den älteren Commentaren. Jedoch würde man falsch urtheilen, wenn man meinte, Gr. habe nur älteres reproducirt; er geht vielmehr selbständig vor, scheidet gänzlich veraltetes aus, zieht neues heran, urtheilt auch über länger bestehende Controversen nach eigenem Gutdünken.

Die „Prolegomena" handeln im ersten Theile nach der Erläuterung einiger Begriffe, allerdings etwas knapp, für den praktischen Canonisten jedoch immerhin ausführlich genug, über die Quellen des Kirchenrechtes; der zweite Theil behandelt die römische Curie, der dritte bietet einiges über das öffentliche Kirchenrecht. Die einzelnen Decretalenbücher werden im Anschlusse an Schmalzgrueber in mehrere Theile zerlegt, im Uebrigen die einzelnen Titel der Reihe nach behandelt. Das vierte Buch hat der Verf. den bekannten schon von Giraldi überarbeiteten Institutiones canonicae des Piaristen Maschat entnommen; die Vorlesungen nämlich, welche Gr. hielt, umfaßten das Eherecht nicht, da dieser Tractat in Frankreich, wie vielfach auch anderswo, der Moral zugewiesen ist. Jedem einzelnen Buche folgt ein Anhang mit neueren Erlassen und Entscheidungen der Päpste oder der römischen Curie, welche vielfach in extenso wiedergegeben werden. Doch würde, wie wir bereits andeuteten, das Werk gewonnen haben, wenn das in jedem Anhange Mitgetheilte in den Stoff des betreffenden Buches verarbeitet wäre. Einer Ueberbürdung der Leser, die zu vermeiden Gr. zu diesem Auskunftsmittel griff, hätte sich durch Anwendung von Klein-Druck bei minder wichtigen Fragen zuvorkommen lassen. So blieb die neueste Instruction der Congregation der Bischöfe und Regularen vom 11. Juni 1880 über den summarischen Prozeß im Texte unberücksichtigt und wird nur im Anhange mitgetheilt. Im dritten Buche (Tit. 5.) wird der Pfarrconcurs dürftig behandelt, auch über die Rechte und Pflichten der Pfarrer (Tit. 29.) sowie über das Recht der Regularen wird im Texte wenig gesagt; im Anhang hingegen vieles Einschlägige aus Zamboni (Collectio Declarationum S. C. C. tom. IV.) angefügt. Es wäre um so mehr angezeigt gewesen,

manches von dem dort Mitgetheilten in den Text zu verweben, als ja die Excerpte aus den der Congregation des Concils vorgelegten Restrictus keine Gesetzeskraft haben und vielfach einer Einschränkung oder Erläuterung bedürfen. Auf die Constitution Apostolicae Sedis hingegen ist, wie auf deren Commentare, im Texte gebührend Rücksicht genommen; die Constitution folgt in extenso im Anhange.

Daß Ref. einige Fragen anders beantworten würde, als der H. Verfasser es gethan, kann bei der Menge der Einzelheiten, die in dem Werke zur Sprache kommen, nicht auffallen. Immer aber verdient des Verf.'s Ansicht Beachtung; er fällt sein Urtheil nur auf gute innere Gründe und äußere Auctorität gestützt. Ohne daß wir also auf Meinungsverschiedenheiten im Einzelnen eingehen, möge diese allgemeine Characteristik des Werkes genügen, dasselbe namentlich angehenden Canonisten zu empfehlen; es wird sie in leichter und angenehmer Weise in die größeren Commentare und das kirchliche Rechtsbuch einführen und sie so zu einem gründlichen Quellenstudium anleiten.

J. Biederlack S. J.

De inspirationis bibliorum vi et ratione. Auctore Dr. Francisco Schmid s. theologiae professore. Brixinae, typis et sumptibus bibliopolei Wegeriani. 1885. X. 443. 8°.

Eine hoffnungsvolle Erstlingsschrift des Professors der Dogmatik am fürstbischöflichen Seminar zu Brixen. In den letzteren Decennien hat dieses Seminar durch so manche Namen guten Klanges, die dasselbe zierten, einen ausgezeichneten Platz unter den theologischen Anstalten der österreichischen Monarchie behauptet; den früheren Leistungen des Seminars schließt sich das Werk von Dr. Schmid würdig an. Er hat sich ein sehr wichtiges, zugleich aber auch schwieriges Thema gewählt, über welches wir noch keine so allseitige und ausführliche Abhandlung besitzen, obwohl jederzeit darüber nicht wenig disputirt wurde. Diese Wichtigkeit des Gegenstandes veranlaßt uns das soeben erschienene Werk hier vorläufig anzuzeigen; es soll einem später in dieser Zeitschrift erscheinenden Artikel vorbehalten bleiben, eingehender die Resultate der wissenschaftlichen Untersuchungen desselben zu erörtern.

An erster Stelle weist der Verf. in aufsteigender Ordnung die Sätze nach: Die h. Schrift ist irrthumslos, sie besitzt göttliches Ansehen, sie hat Gott zum Urheber (1. Buch S. 1—29), und im Anschlusse hieran fragt er, ob die absolute Irrthums-

losigkeit der h. Schrift auch in den geringfügigsten Dingen, Glaubenswahrheit sei; die letztere Frage verneint er, jedoch mit der Bemerkung, diese Irrthumslosigkeit müsse als ganz sicher angenommen werden. Ein folgender längerer Theil des Werkes (2. Buch S. 29—117) beschäftigte sich dann mit dem Begriffe der Inspiration. Die von den verschiedenen Theologen vertretenen Ansichten werden geprüft, darauf die Einwirkung Gottes sowohl auf den Verstand als den Willen des inspirirten Autors nach der Lehre der bewährtesten katholischen Theologen genau bestimmt. Weil einige Aeußerungen des Verfassers des 2. B. der Machabäer wie auch der Eingang des Lucasevangeliums mehreren Gelehrten Anlaß gegeben, den Inspirationsbegriff abzuschwächen, so zeigt Schmid, daß jene Aeußerungen dem von ihm mit Recht vertretenen strengeren Begriffe keinen Eintrag thun. — Nicht Alles, was wir in der h. Schrift lesen, ist Gottes Wort, da ja auch Andere in ihr angeführt werden, die nicht auf Eingebung Gottes gesprochen haben. Wie können wir dieses Gotteswort von Menschenwort und von subjektiven Anschauungen des Schriftstellers, die etwa zur Geltung kommen, sicher unterscheiden? Auf diese Frage, die der Verf. bei den Theologen noch wenig erörtert gefunden hat, sucht er in dem 3. Buche (S. 117—178), das eben deßwegen besonderen theologischen Werth besitzt und eindringliches Studium verdient, die Antwort in umsichtiger Weise festzustellen. — Da die Schriftausleger einen vielfachen Sinn der h. Schrift unterscheiden, so entsteht die Frage: Ist die Mehrheit des Sinnes vom h. Geiste eingegeben? Hier ist, wenn je, eine genaue Begriffsbestimmung am Platze. S. zeigt, daß der vielfache Sinn, sofern er der h. Schrift eigenthümlich und nicht etwa bloß in sie hineingetragen ist, sich zuletzt auf einen zweifachen zurückführen lasse, nämlich auf den literalen und den mystischen Sinn, welcher letztere von den Auslegern verschieden benannt wird. Der mystische Sinn wird von S. genau bestimmt, sein Vorkommen in der h. Schrift A. B., mit Beschränkung auch im N. B., nachgewiesen, und seine Bedeutung für theologische Beweisführungen klar gelegt (4. B. S. 178 bis 234). — Nach der aus einer großartigen Auffassung von der h. Schrift hervorgegangenen Meinung Augustins läßt die h. Bibel einen mehrfachen Literalsinn zu. Diese Ansicht scheint zwar in der Gegenwart veraltet und beinahe ganz aufgegeben; jedoch meint S., man dürfe sie nicht zu voreilig verwerfen. Er untersucht die Möglichkeit eines mehrfachen Literalsinnes einer und derselben Schriftstelle und findet, daß für diese Möglichkeit Manches spreche, weßwegen sie nicht zu verneinen sei. Gibt

es aber in Wirklichkeit einen mehrfachen Literalsinn wenigstens einzelner Schriftstellen? Nach sorgfältiger Prüfung aller Gründe scheint dem Verf. weder die bejahende noch die verneinende Ansicht unbedingt sicher; halten wir uns an Autoritäten, dann müssen wir nach ihm der bejahenden den Vorzug geben, sehen wir auf innere Gründe, so ist die verneinende wahrscheinlicher (5. B. S. 236—282). — Dann beschäftigt sich das Werk näherhin mit der Feststellung der Schranken der Inspiration und weist zunächst im 6. B. (S. 282—365) die sog. Verbalinspiration mit vielen und guten Gründen zurück. Um jedoch das katholische Dogma von der Inspiration der gesammten h. Schrift nicht wieder abzuschwächen, forscht der Verf. weiter nach einer sicheren Norm, wonach das menschliche Element, dem Gott einen gewissen Spielraum bei Abfassung der h. Bücher gelassen, von dem göttlichen unterschieden werden könne, denn der Umfang der Inspiration kann nur mit Hilfe einer solchen Norm genauer fixirt werden. Jedenfalls haben wir auch hier einen sehr sorgfältig durchgeführten und recht beachtenswerthen Versuch über eine Frage vor uns, in deren Lösung der Verf., wie er hervorheben durfte, keinen tauglichen Vorgänger besessen hat. — Zuletzt (B. 7. S. 365—423) zeigt S., auf welchem Wege allein wir zur sicheren Kenntniß der inspirirten Bücher gelangen können. — Aus diesem Ueberblicke ersieht man sofort, daß wir es nicht mit einer Compilation, wenn auch einer noch so fleißigen zu thun haben, sondern mit einer selbstständigen und gründlichen Arbeit, deren Zweck nicht bloß darin besteht, die Resultate der katholischen Theologie hinsichtlich der Inspirationslehre klar und geordnet darzustellen, sondern auch einen ächt wissenschaftlichen weiteren Ausbau dieser Lehre zu fördern.

Wir wünschen sehr, daß der gelehrte Verfasser, der seine Befähigung zu gediegenen Leistungen durch diese Arbeit vollkommen bewährt hat, seine Studien auf verwandten Gebieten fortsetzen und sie zunächst auf die Fragen der Authentie der Vulgata ausdehnen möge, Fragen, die wohl noch heikler und verwickelter sind, als die der Inspiration, für unsere Zeit aber gewiß von nicht minderem praktischem Belange. Die vorgeschlagene Arbeit würde sich sachgemäß als zweiter Theil dem hier angezeigten Werke anschließen. — Druck und Ausstattung sind sehr gefällig, die ganze Anordnung ist übersichtlich, Columnenüberschriften und ein reichhaltiger Realindex erleichtern den Gebrauch.

H. Hurter S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Paul Tschackert, der neueste protestantische Polemiker gegen die katholische Kirche, eine Selbstzeichnung. Herr Tschackert, ordentlicher öffentlicher Professor der Theologie an der Universität Königsberg, hat sich in seiner neuestens erschienenen „Polemik"[1]) Nichts geringeres zur Aufgabe gesetzt, als den gesammten „Katholizismus nach seiner dogmatischen, ethischen und ästhetischen, gottesdienstlichen, rechtlichen und allgemein kulturellen Seite darzustellen und mit den Mitteln der Bibelwissenschaft, der Kirchengeschichte und Moralstatistik zu bekämpfen." (VIII) Das ist offenbar eine Riesenarbeit, welche der Verfasser indeß auf 392 Oktavtextseiten vollendet. Freilich verzichtet er dabei auf jegliche Art von Beweisführung und vereinfacht seine Arbeit in der Weise, — daß er zuvor jeden katholischen Lehrsatz verdreht und ihm dann das Verdammungsurtheil aufdrückt. Für uns hat sein Buch nur in soferne ein Interesse, als wir darin eine Selbstzeichnung moderner protestantischer Polemik finden, und unter dieser Rücksicht, aber auch unter dieser allein, kann eine Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von demselben Notiz nehmen.

Wir verzichten dabei sehr gerne auf Spott und Scherz, womit Tschacker seinerseits die Arbeit würzen zu müssen geglaubt hat, gestehen aber, daß uns in neuester Zeit wenige Bücher vorgekommen sind, die uns so wie dieses an das Difficile est satyram non scribere gemahnt hätten. Es ist zudem die Krankheitserscheinung, mit der wir es hier zu thun haben, sehr ernster und trauriger Natur, und unsere theologisch gebildeten Leser bedürfen sicherlich keiner weiteren Worte als derjenigen der vorliegenden Polemik selbst, um sich jene Urtheile über diese Gattung von Angriffen zu bilden, die etwa noch außer dem Gefühle gerechter Entrüstung am Platze sein mögen.

In der Vorrede (V) „bittet" der Verfasser „in dem Glaubenskampfe der evangelischen Christenheit gegen römischen Irrthum und römische

---

[1]) Evangelische Polemik gegen die römische Kirche von Paul Tschackert, Doctor der Theologie und Philosophie, ordentl. ö. Professor der Theologie an der kgl. Albertus-Universität Königsberg in Preußen. Gotha, Fr. A. Perthes. 1885. 8°

Sünde um einen Platz vor dem Feind". Dieser Feind ist die Kirche, „keine gemalte, sondern die wirkliche, romanisch-katholische Kirche, welche aus dem Christenthum einen „neuen Paganismus" macht, „mit der in Frieden zu leben man nur Ignoranten und Religionsverächtern, nicht den evangelischen Kirchen, nicht den evangelischen Völkern zumuthen kann", jene „wirkliche römische Kirche", welche nach ihm „ist eine widerliche Mischung von Religion und Politik, von mönchischer Weltflucht und päpstlicher Weltbeherrschung, von jesuitischem Scharfsinn und paganischer Borniertheit, von Anbetung Gottes und Fetischismus" (VII). Nachdem er so den Gegenstand seines Zornes geschildert, deckt er uns auch den Grund auf, der ihn veranlaßt hat zur Feder zu greifen, indem er schreibt: „Wenn sich beide Kirchen (die katholische und die evangelische) aufrichtig Achtung zuteil werden ließen, so könnten wir noch heut in Frieden mit einander leben und im heiligen Wetteifer dienender Liebe uns gegenseitig zu übertreffen suchen. Die evangelischen Kirchen haben [trotz Fetischismus und paganischer Borniertheit] die Zusammengehörigkeit aller christlichen Teilkirchen stets anerkannt"; „aber so lange die römische Kirche uns Evangelische verachtet und haßt, sollen und wollen wir sie bekämpfen."

„Allein nur reine Waffen laßt uns in die Hand nehmen." (13.)

Tschackert warnt nun aber zum Glücke selbst: „Bei dem Versuch, den Katholizismus der Gegenwart nach seiner dogmatischen, ethischen und ästhetischen, gottesdienstlichen, rechtlichen und allgemein kulturellen Seite darzustellen und mit den Mitteln der Bibelwissenschaft, der Kirchengeschichte und Moralstatistik zu bekämpfen, werden leicht Versäumnisse vorkommen und Irrtümer unterlaufen". — Seinen Stoff, in dessen Entwickelung er dieses reichlich beweist, faßt er in vier Bücher zusammen. Das erste führt den Titel „Die Kirche und ihre Dogmen", das zweite heißt „Römische und evangelische Sittlichkeit", das dritte „Der Kultus im Katholicismus und im Protestantismus," das vierte „Die Grundverschiedenheit im Kirchenrecht, das römisch-kirchliche Finanzwesen u. s. w."

Im ersten Buche, auf welches wir uns mit unseren Anführungen zunächst beschränken, wird die Gesammtdarstellung der katholischen Glaubenslehre mit deren bibelwissenschaftlicher, kirchengeschichtlicher und moralstatistischer Bekämpfung auf ganzen 149 Seiten untergebracht. Dabei konnte sogar noch ein Paragraph den zukünftigen Dogmen der römischen Kirche gewidmet werden. Ein Beispiel aus § 7 „Die Stufenleiter der katholischen Hierarchie"! „Als die Gnostiker eine über den Auktoritätsglauben hinausgehende religiöse Erkenntniß versprachen, beriefen sie sich auf heilige Schriften, die sie von den Aposteln überkommen hätten. Dagegen antworteten die Apostolisch-Gläubigen mit Berufung auf die Lehrüberlieferung, welche sich in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden vorfände. Niemand aber konnte in diesen Gemeinden besser über sie Auskunft geben, als die Vorsteher derselben. So gewöhnte man sich daran, diese als Bewahrer der apostolischen Lehre und das bischöfliche Amt als das apostolische Lehramt anzusehen" [„Hauptvertreter dieser katholischen Irrlehre Cyprian von Karthago"]. „Die Geschichte der alten katholischen Kirchenverfassung beweist also (sic!), daß die ganze Stufenleiter der katholischen Hierarchie eine Mißgeburt der alten Kirche ist, und die Verschiedenheit der Amtstracht der Geistlichen, der schwarze Talar des Priesters, der violette des

Bischofs, der purpurrothe des Kardinals und der weiße des Papstes: sie alle sind nichts weiter als Erfindung der katholischen Priesterschaft. Die evangelischen Teilkirchen haben mit Ausnahme der anglikanischen, alle diese Trachtenunterschiede über Bord geworfen und nur da, wo man ein Amtsgewand der Ordnung wegen für ratsam hielt, das bescheidenste beibehalten, den schwarzen Chorrock; aber nothwendig ist auch er nicht." So liegt denn die Verfassung der Kirche, ja sogar die ganze Ausstattung ihrer Diener zerrissen vor ihm da, und es kann nur als besondere Herablassung angesehen werden, daß er sich würdigt, in eigenen Paragraphen noch jedem einzelnen Gliede der kirchlichen Hierarchie einen apparten Fußtritt zu versetzen, bis er dann von der zerstörten Kirche hinweg seinen polemischen Zorn gegen die „Scharen frommer Frauen" aus „mattprotestantischen Häusern" blitzen läßt, welche ehedem in Rom den Segen Pius IX. sich geben ließen und ihnen zuruft: „wer als evangelischer Christ vor dem geborenen und geschworenen Feind seines Glaubens niederfällt, übt Verrath an seiner eigenen Kirche und wer es ohne Ueberlegung thut, ist charakterlos." (S. 54.)

Die dogmatische Begründung der katholischen Lehre wird in dem Lehrstück von der Kirche wie anderswo, mit klugem Schweigen übergangen.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit hatte Tschackert bei Behandlung der Sakramente zu überwinden. Schon der Name macht ihm Verdruß: „Dieses Wort stammt aus dem heidnischen Latein, ist also gar nicht auf christlichem Boden gewachsen." (S. 70.) Das ist jedoch noch nicht das Aergste. „Zu einer befriedigenden, begrifflichen Auffassung des Sakraments ist bis heut keine der beiden Reformationen gekommen." (S. 69.) Indeß er resignirt sich, indem er schreibt: „Auf eine theologische Theorie vom Sakrament, auf den Begriff desselben kommt es für die gläubige Gemeinde [und auch für einen Polemiker] zum Glück überhaupt nicht an", und so polemisirt er eifrig weiter auch ohne Begriff. Hier begegnet es ihm dann, daß er Seite 68 die „römische Zauberei der Sakramente" mit den Worten zurückweist: „‚Wer nicht glaubt, soll verdammt werden', also muß es auch der Glaube sein, welcher den Segen des Sakramentes bedingt; die Wirkung des Sakraments ist also keine andere, als die des Wortes Gottes. Darüber sind alle evangelischen Kirchen einig. Den römischen Zauber, Sakramentssegen ohne sittliche Beteiligung lehnen sie ab."[1]) Nun kommt aber in demselben Buch die Seite 78; dort entschuldigt er die protestantische Kindertaufe, und in der Noth um eine Ausflucht, schreibt er denn getrost: „Da sich aber in der Taufe der Mensch überhaupt nicht wirkend, sondern nur empfangend verhält, so darf und soll er so früh wie möglich unter die Einwirkung der göttlichen Huld gestellt werden." Wir aber erinnern uns lebhaft an ein Wort Luthers: „Was ist alles Wesen der Menschen, denn eitel Antilogie!"

---

[1]) Luther sagt zwar: „Gott ist es, der in uns handelt, wir verhalten uns passivisch, wie das Gefäß unter der Hand des Töpfers. So ist unser freier Wille passiv, nicht aktiv. . . . Denn Gott wirkt auch alle bösen Werke in uns, denn nicht wie wir, sondern wie er will, also leben, thun und leiden wir als alle Dinge." (Opp. lat. Jen. 1, 311 s.)

In seiner frivolen Behandlung der Sacramente versetzt Herr Tschackert die Leser in eine der Hauptkirchen Roms; dort sollen sie sich mit dem Verfasser einbilden, sie sähen einen Thron und auf dem Thron einen Kardinal. „Da sieht man wohl", fährt er in der begonnenen Schilderung fort, „einen scheuen, unheimlichen Kerl aus den Abruzzen, die Stufen des Thrones hinansteigen; das Volk raunt sich zu, daß er seinen Bruder umgebracht, aber den weltlichen Richter getäuscht habe. Nach ein paar geflüsterten Worten umarmt ihn der Kardinal — und die schwarze That liegt hinter ihm." Tschackert fällt hier offenbar aus der Rolle, wenn er entrüstet beifügt: „danach darf man doch mit Recht die Leichtigkeit des Mordes bei den Romanen nicht bloß auf ihr heißes Blut zurückführen." Als Polemiker des „kirchlichen Protestantismus" (10) und Anhänger der „lutherischen Reformation" (11), sollte er vielmehr der Bußdisciplin der Kirche gegenüber nur über deren Strenge schmähen, ein paar mal von Gewissenstyrannei reden und mit stolzem Selbstgefühl etwa die Stellen Luthers citiren: „Ein Christ wisse, daß ihm nicht schade, ob er das Gesetz halte oder nicht, ja thut wohl, was sonst verboten ist, oder läßt, was sonst geboten ist; ist ihm keine Sünde." Werke (Jena) 2, 478. „Was ist das (was hat es auf sich), daß wir eine frische Sünde thun, so wir nicht so bald verzweifeln, sondern gedenken: ach, Gott du lebst noch, Christus mein Herr ist Zerstörer der Sünde, so bald ist die Sünde davon" [die schwarze That liegt hinter ihm]. Werke (Erlangen 1826 ff.) 17, 98. „Ueberhaupt müssen wir den ganzen Dekalog aus den Augen setzen und aus dem Herzen fortschaffen." Briefe (ed. De Wette) 4, 188. So viel ist gewiß, sind erst einmal diese „scheuen unheimlichen Kerle" aus den Abruzzen evangelisirt worden, und das erwartet Tschackert ja zuversichtlich (S. 308), dann werden sie die Versöhnung mit Recht für bequemer erklären als dort in der römischen Hauptkirche.

Man wird fragen, ob ein Universitätslehrer der Theologie wirklich prinzipiell aller sachlichen Bekämpfung seiner Gegner aus dem Wege gehe. Wir antworten nein; es sind einige wenige Stellen, in denen er den Schein der Wissenschaft zu wahren sucht, so bei der Frage über die Transsubstantiation: „Diese Irrlehre stützt sich blos auf das Wörtchen ‚ist' in den Einsetzungsworten, ‚das ist mein Leib, das ist mein Blut'. Allein da Christus diese Worte in der aramäischen Umgangssprache gesprochen hat, so werden sie gelautet haben, ‚das mein Leib, das mein Blut'! Darin liegt also ebensowenig eine Verwandlung ausgesprochen, wie in Christi Anrede an den Sohn Jonas' ‚Du bist Petrus' u. s. w." Das ist die Weise wie Tschackert argumentirt. Vom Unterschied einer Real- und Verbalparallele nicht eine Spur. Ja wohl, einverstanden, die katholische Transsubstantiation gründet sich auf das Wörtchen ist. Denn so lange Christus nicht Lügen geziehen wird, muß dasjenige, von dem er aussagt ‚das ist mein Leib', für seinen Leib gehalten werden, um so mehr, da jede andere Erklärung so widersinnig ist, daß Tschackert eingesteht: „Welches Verhältniß aber zwischen den Elementen (Brod und Wein) und der persönlichen Gegenwart Jesu Christi, welche wir auf sein Wort glauben, wirklich stattfindet, wird immer Mysterium bleiben", indem er sich dabei genügsam tröstet, er habe nicht nöthig zu wissen, was er esse, wohl aber, daß er „würdig esse und trinke, um des Segens des heiligen Mahles teilhaft zu

werden.“ (S. 81). Beiläufig möchten wir den Verfasser jedoch erinnern, daß Luther wenigstens nicht einverstanden gewesen wäre mit seinem Essen, ohne zu wissen „was er ißt“. „Zum Anfang aber sage ich“, schreibt Luther bekanntlich, „wenn jemand in solchem Irrtum gefangen ist, dem wollt ich treulich raten, daß er vom Sakrament bliebe, so lange, bis er heraus käme und im Glauben stark werde. Denn wir haben für uns den dürren hellen Text und Wort Christi: Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; trinket alle daraus, das ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden; das thut zu meinem Gedächtniß. Das sind die Worte darauf wir pochen, die sind so einfältig und klar geredt, daß auch die Widersacher müssen bekennen, es koste Mühe, daß man sie anders wohin ziehe. Denn wir sind ja nicht so große Narren, daß wir die Worte nicht verstehen. Wenn solche Worte nicht klar sind, weiß ich nicht, wie man deutsch reden soll. Sollt ich nicht vernehmen, was das wäre, wenn mir jemand ein Semmel fürlegt, und sagt: „Nimm, iß“, das ist ein weiß Brod? Item: Nimm hin, trinke, das ist ein Glas mit Wein? Also wenn Christus sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, verstehet auch ein Kind wohl, daß er redet von dem, so er darreicht.“ Werke (Erlangen 1841) 29, 329 f.

Da auch die Priesterweihe mit zu jenen „Fragen gehört, über welche man in evangelisch kirchlichen Kreisen ein klares Urtheil haben soll“ (S. 9), so verweisen wir auf S. 38. Die Apostel haben dem Paulus und Barnabas die Hände aufgelegt, der heilige Paulus ermahnt: „Erwecke die Gnade, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände.“ Er warnt: „Lege niemandem zu schnell die Hände auf.“ Die Händeauflegung geschieht in der katholischen Kirche bis zum heutigen Tage in der Priesterweihe. Tschackert giebt nun seinen protestantischen Lesern ein Bild von dem inneren Vorgang, indem er schreibt: „Indem der Bischof dem zukünftigen Kleriker die Fingerspitzen auf's Haupt legt, geht durch sie ein Geistesstoff auf den Geistlichen über.“ S. 68 wiederholt er: „Der Bischof legt die Fingerspitzen auf das Haupt des Jünglings, da geht angeblich die heilige Geisteskraft auf den jungen Kahlkopf über.“

Trotz alledem lasen wir mit Neugierde, was S. 91 ff. über die Quellen der religiösen Erkenntniß steht, weil hier bekanntlich die Achillesferse des Protestantismus liegt; es ist nämlich bisher immer noch nicht gelungen, eine Antwort auf die Frage zu geben: Mit welchem Recht lehrt ihr, „nichts ist zu glauben, als was in der Bibel steht!“ da dieser Satz doch selber nicht in der Bibel gefunden wird? Wir mußten uns bald überzeugen, daß Verfasser auf so unbedeutende Fragen schon aus Raummangel unmöglich eingehen konnte. Daß aber die Bibel einzige Glaubensquelle sei, das schärft er unter Anderm S. 66 bei Gelegenheit der protestantischen Missionen ein. „Sobald nur der evangelische Missionär für seine Predigt draußen Boden findet, muß er darauf sinnen, daß die Neubekehrten das Wort Gottes selbst in die Hand nehmen können; sie müssen mit eigenen Augen lesen, was ihnen doch keine menschliche Autorität verbürgen kann, daß Jesus Christus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen.“ Hiebei setzt er also als selbstverständlich voraus, daß die Indianer den protestantischen Missionären nichts glauben dürfen. Wenn wir das nun zugeben, wenn wir mit Herrn Tschackert annehmen

wollen, daß protestantische Missionäre keinen Glauben verdienen, wie sollen denn die armen Heiden zur Erkenntniß kommen, daß jenes Buch, welches die Missionäre ihnen bieten, die Bibel ist, und daß Alles was in der Bibel steht Wort Gottes ist? Wenn man den Missionären selbst nicht trauen darf, wie kann man dann ihren Büchern trauen? Muß jedoch der Indianer ihm glauben, daß jenes Buch inspirirt sei, so wird er ihm wohl auch glauben können, wenn er ihm von Christus erzählt. Statt dieser von selbst aufstoßenden Schwierigkeit zu gedenken und sie zu beantworten, preist der Verfasser mit großen Ruhmesworten die Zahl der ausgeteilten Bibeln. Wir erinnern uns hier an ein Erlebniß des P. Depelchin aus allerneuester Zeit. Dieser Afrikamissionär wohnte im Königreiche des Khama einem Kriegstanz bei. Das Volk war protestantisirt worden, d. h. man hatte Bibeln unter es ausgetheilt. Diesen Einfluß des Protestantismus verhehlten die Bekehrten nun auch beim Kriegstanz nicht. P. Depelchin traute seinen Augen kaum, als er über den Häuptern der tanzenden und ringenden Indianer die zerrissenen Bibelblätter gleich Helmbüschen flattern sah. Sie hatten den Einband als Sturmriemen über die Wangen gezogen und die Blätter des Buches wehten kriegerisch im Winde. Die einzige Verwendung, welche jene armen Wilden vom Wort Gottes zu machen wußten, welches man ihnen gebracht hatte.

§ 27. heißt: Römischer und evangelischer Glaube an Gott. S. 9 ff. hatte der Verf. überschwänglich auseinandergesetzt, was wir Alles gemeinsam hätten. „Wir glauben beide, der Katholik und der Protestant an den dreifaltigen Gott, Vater, Sohn und Geist, der als überweltlicher die Welt geschaffen hat und sie erhält, der sich der Menschheit offenbart hat und durch Jesus Christus sie erlöst, der im heiligen Geist sie heiligt und verklären wird. Wir bringen gemeinsam vor Gottes Thron Danksagung, Lobpreisung, Bitte und Fürbitte" u. s. w. Den eben genannten Paragraphen aber (kein Wunder, liegen ja 91 Seiten dazwischen) beginnt er mit der Erklärung: „Zwar gibt es auf Erden nicht zwei Menschen, von denen der eine genau denselben Glauben an Gott hat wie der andere," und schließt ihn nach verleumderischer Verdrehung des Katholizismus mit der Consequenz: „Da vergeht dem gläubigen Protestanten der Gedanke an die Gemeinsamkeit des Glaubens an Gott, und mit schmerzlicher Enttäuschung werden wir inne, daß die römische Kirche mit den Worten der altchristlichen Bekenntnisse einen andern Sinn verbindet, als wir." (S. 107.) Ja er stellt geradezu die Frage an seine Leser: „Wie darf man dann noch meinen, sie (die römische Kirche) glaube an denselben Gott wie wir?" (S. 105.)

Nachdem der römischen Kirche der Glaube an den wahren Gott geradezu abgestritten ist, kann die Ueberschrift des Paragraphen 73 nicht mehr überraschen; „Griechisch-römisches Heidentum im römisch-katholischen Gottesdienst." Hier erscheint unter Anführungszeichen folgender Satz: „Daß aus dem heidnischen Aberglauben vieles in die christliche Religion hinüber genommen worden ist, gesteht selbst ein vollgiltiger Zeuge des römischen Katholizismus, der Kardinal Baronius". (Annal. ad ann. 58. nr. 76.) Ein solches Citat ist unqualifizirbar. Um dem Leser ein Urtheil zu ermöglichen, geben wir den Text, welchen Tschackert vorenthält. Nam cum suis infantibus gentiles bullas ad avertendas

fascinationes (ut docet Varro) re turpicula consignatas, vel aliter superstitionibus auctas, collo appenderent, ad eas abolendas (ut de multis aliis accidit) placuit superstitione in religionem mutata ex ejusmodi sacris ceris (paschalibus) bullas confici, quas agni Christum praeseferentis imagine insignitas geniti in Christo gestarent. Cordis item imaginem in bullis suis Gentiles ferre consueverant, quo (ut tradit Macrobius) sic noscerent, se esse homines, si corde praestarent; Christiani vero Christi agni imagine discunt ejus exemplo esse mites et humiles corde. In dieser Stelle findet Tschackert ein Geständniß des Baronius für die Herübernahme von vielem heidnischen Aberglauben in die christliche Religion! Für derartige Citate fehlt immer noch ein Paragraph im deutschen Criminalgesetzbuch. — Auf eine solche Gewährleistung seiner Verleumdung stolz, geht Tschackert nun ohne Baronius auf eigenen Spuren weiter: „Kirchliche Schutzgeister, Engel und Heilige, traten an die Stelle der griechisch-römischen, auch an die der aegyptischen, welche in Unteritalien heimisch geworden waren. An die Stelle der Himmelskönigin und Gnadenmittlerin Isis trat die neue Himmelskönigin Maria, statt der Lotusblume gab man ihr die Lilie; auch statt der Göttermutter Rhea-Kybele verehrte man Maria als Gottesmutter; statt Herkules oder Mars St. Michael, statt Theseus in Athen den heiligen Georg. In den römischen Kanonisationen leben auch die heidnischen Apotheosen fort." Geradezu bösartig zeigt sich unser Polemiker, wenn er die aus interessanten Reisebeschreibungen genommenen Schilderungen des italienischen Volkslebens nicht nur wiederholt, sondern auf das Raffinirteste mißbraucht. „Die Weihnachtsfeier in Süditalien ist nichts weiter als die kirchlich verbrämte wilde Lust der alten römischen Saturnalien. Der alte Rhea-Bachus-Taumel setzt sich zu Neapel vom 7. zum 8. September fort. Immer noch erschallen da die mit Schellen behangenen Handpauken des Kybele- und Bachusdienstes und geben ihre dämonisch dumpfrauschenden Töne in dem infernalischen Lärm jener Nacht, wo man die Geburt ‚der großen Gottesmutter (la gran madre di Dio)' feiert. Dieselbe wilde Raserei wie ehemals" (S. 265).

Einige Einzelheiten aus andern Theilen des Buches mögen noch diese Selbstzeichnung vervollständigen. Es hat einen deutschen Philologen gegeben, der W. S. Teuffel hieß († 1878). Wenn es nun heute einem Professor der katholischen Theologie in Sardinien beifallen würde, in einem Buche nach einer grauenerweckenden Schilderung Deutschlands die entsetzliche Nachricht zu geben, so weit wäre es daselbst gekommen, daß der leibhaftige Teufel wegen seiner Wissenschaft geehrt worden sei, so würde das vom Herrn Tschackert als Beweis jener „paganischen Borniertheit" registrirt werden, deren er unsere Kirche beschuldigt (VII). Was aber einem katholischen Schriftsteller nie in den Sinn gekommen ist, das hat unser Polemiker geleistet. Ein ordl. ö. Kirchengeschichtsprofessor an der Universität Königsberg schreibt, ob aus Unwissenheit oder Boshaftigkeit, das können wir nicht unterscheiden: „Auf Sardinien wurde St. Luzifer, also eigentlich ‚der heilige Satan', wohl eine Art

christlicher Pluto, bis in die Neuzeit sogar offiziell verehrt." (S. 147) Dieser „heilige" Luzifer war bekanntlich der Bischof von Cagliari, der im Jahre 355 auf der Synode zu Mailand durch seinen Glaubensmuth glänzte und dessen Schriften auch Tschackert heute noch lesen kann. (Migne Patr. T. XIII). Diesen Luzifer hat er mit dem Satan verwechselt, wiewohl es zudem unter Kirchenhistorikern recht wohl bekannt ist, daß zur Zeit des Bischofs von Cagliari beim Namen Luzifer noch Niemand an Satan dachte; der Gebrauch dieses Namens für den Teufel ist ja aus viel späterer Zeit.

Seite 109 spottet Tschackert über den Katholiken, der, wenn er „sich in seiner Andacht zum Himmel wendet, nicht bloß an Gott den Herrn denkt, sondern mit frommer Anschauungskraft zugleich den Himmel bevölkert sieht, nicht bloß mit den Heerscharen, von denen die heilige Schrift weiß, sondern auch mit den Chören der Heiligen." Man fragt, ja wo kommen denn nach evangelischem Begriff die Seelen der Gerechten hin? Gerathen denn die Verstorbenen alle in's ewige Feuer, da wir uns im Himmel niemanden denken sollen als Gott und die Heerscharen der Engel? — Doch zieht unser Autor nicht nur gegen die Heiligen des Himmels zu Felde, er streitet auch wider alles Heilige auf Erden; mit welchem Geschick, davon ein Beispiel. Er will die Klöster angreifen und braucht dazu folgenden Satz: „Hinter engen Mauern und in feuchten Zellen welken aber die Mädchen oft schnell dahin; die Sterblichkeit ist in Frauenklöstern ungewöhnlich stark, während bekanntlich protestantische Pastoren am längsten leben" (S. 139). Allerdings wenn die letzteren gleich den barmherzigen Schwestern und anderen katholischen Ordensfrauen Tag und Nacht am Krankenlager dienen wollten, alle ihre Kräfte opfernd zur Linderung menschlichen Elendes, dann würde sich ihr Leben rascher aufzehren.

Paragraph 82 trägt die Ueberschrift: „Die Evangelisation". „Unter Evangelisation versteht man die Gewinnung katholischer Länder für das Evangelium. Obenan steht die Evangelisation Italiens". Mit gerechtem Stolz zählt Tschackert dann deren großartige Errungenschaften auf: „Im Jahre 1882 gab es in Italien 1) die Waldenserkirche, 2) die freie christliche Kirche (Plymouth-Brüder), 3) die freie italienische Kirche, 4) die wesleyanische Methodistenkirche, 5) die amerikanische Episkopal-Methodistenkirche, 6) die englischen Baptisten, 7) die amerikanischen Baptisten, 8) evangelische Gemeinden fremder Kolonien: 3 amerikanische, 10 deutsche, 12 englische, 3 französische, 5 schottische, dazu 9) einige unabhängige, von Privatpersonen geleitete Gemeinden." Auf dieses Durcheinander der widersprechendsten Glaubensbekenntnisse kamen 25.000 Kommunikanten. Tschackert heißt sie alle mit einander evangelisch. Fragen wir, warum, so können wir ebensowenig eine Antwort dafür finden wie der Verfasser, dessen Sache es übrigens ist, einen Grund für diese gemeinsame Bezeichnung anzugeben. In Rücksicht auf das echt lutherische Bekenntniß wird es indeß immer schwer fallen, seine Anhänger mit den andern zusammenzuwerfen; es schreibt ja z. B. der Wittenberger Reformator selbst: „daß, wer meine Lehre nicht annimmt, nicht möge selig werden." Werke (Erlanger Ausgabe) 38, 143. „Das ist die rechte lautere Wahrheit, darauf will ich leben und sterben, und wer anders lehrt (letzteres ist für die

Zusammenfassung all' der von Tschackert aufgezählten Sekten zu einer evangelischen Kirche besonders bedeutungsvoll) er heiße und sei wer er wolle, der sei verflucht," Werke (Ausg. von Walch) 8, 1682. — Im Anschluß an die „Evangelisation" verdient noch ein Zugeständniß Erwähnung, das er der Gelehrsamkeit der italienischen Prälaten macht. Er schreibt nämlich: „Um der vornehmen römischen Geistlichkeit die Spitze bieten zu können, fehlt es den (evangelischen) Geistlichen durchschnittlich noch an wissenschaftlicher Bildung und an gesellschaftlicher Stellung." (S. 310.)

Wir hätten noch gar manche Zugeständnisse[1]) zu verzeichnen, noch manchen Widerspruch[2]) zu notiren und noch manchen seltsamen Gedanken[3]) des Verfassers mitzutheilen.

Zum Schluß nur noch die Verhaltungsmaßregeln, welche zunächst allerdings ausschließlich den Reichskanzler angehen, aber auch andere Menschen interessiren können. „Wie der Staat mit der römischen Kirche kein Konkordat schließen soll, weil es ihre rechtliche Gleichstellung mit dem Staat zur Voraussetzung hätte, so soll er auch keine ständige Gesandtschaft bei dem römischen Stuhle unterhalten. Für bestimmte Fälle wird er ja einen Geschäftsträger bei ihr nicht entbehren können; aber jede

---

[1]) „Kurz die Geschichte war es, die einen Hurter, Antistes in Schaffhausen, einen Gfrörer, Professor in Freiburg i. Br., und Daumer, Schriftsteller in Frankfurt und Würzburg katholisch gemacht hat."

[2]) So die Auslassung über Kunst. „Nun, wo die römische Kirche folgerichtig nach ihrem Dogma handelt, muß sie die christliche Schönheit zerstören. Denn nach ihrer Moral besteht die höchste Sittlichkeit in der Abtötung, also in der Vernichtung des Fleisches, in der Verneinung der Sinnlichkeit ... In der That pflegen auch die frömmsten römisch-katholischen Maler, Fiesole und Overbeck, die Frömmigkeit blaßwangig und abgezehrt darzustellen, denn so fordert es der Begriff der römisch-ascetischen Sittlichkeit" ... Dann kommen als Beweis dafür die „Nepomukstatuen auf den Brücken in Böhmen" u. s. w. So steht es und soll es wahr sein auf Seite 205. Auf Seite 206 aber ist das anders. „Wir wissen bereits, daß durch die römische Anschauung Gott in die Sinnlichkeit herabgezogen wird (§ 27) ... Die Materialisierung des Geistigen im Dogma bringt in der Kunst die Herrschaft der Materie über den Geist hervor .. So wird das Geistliche in das Sinnliche herabgezogen, die Materie beherrscht den Geist."

[3]) Wie ein orthodoxer Rabbiner lehrt er z. B. S. 154: „Das strenge Bilderverbot des Alten Testamentes (2 Mos. 20, 4) bezieht sich auf die Darstellung Gottes in Bildern und Symbolen; sie soll man nicht anbeten und ihnen nicht dienen. Jede Darstellung Gottes ist uns verboten. Das folgt ganz von selbst aus seiner Geistigkeit. Leider haben unchristliche und christliche Maler dieses Gebot allzu oft übertreten. Der Typus Gott Vaters, wie ihn Michelangelo und nach ihm Rafael in die moderne Kunst eingeführt haben, ist durchaus verwerflich."

ständige diplomatische Vertretung bei dem römischen Stuhle ist dem modernen [d. h. Tschackerts] Staatsbegriff zuwider, und wir evangelische Staatsbürger fühlen uns obendrein durch sie in unserer religiösen Ueberzeugung verletzt [begreiflich, wo man die religiöse Ueberzeugung hat, daß der Papst der Antichrist sei.] Ebenso verletzt werden wir [die evangelischen Diener am Wort], wenn an europäischen Höfen die Rangverhältnisse der römischen Kurialbeamten respektirt werden. Nach päpstlicher Anschauung stehen Kardinäle im Fürstenrange. Diese Rangliste mag im Vatikan gelten, was geht sie uns an? In der preußischen Rangliste vom 19. Januar 1878 stehen die römischen Kardinäle an fünfter Stelle vor den Häuptern der fürstlichen Familien, welche erst die sechste Stelle einnehmen, unmittelbar hinter den Rittern des schwarzen Adlerordens, welche an vierter Stelle stehen. An dreizehnter Stelle finden wir die Erzbischöfe und gefürsteten Bischöfe, an einundzwanzigster die Bischöfe und Räte erster Klasse, erst an vierundzwanzigster die evangelischen Generalsuperintendenten und Räte zweiter Klasse. So wird es den römischen Herren schon recht sein; wir Evangelischen aber trauern darüber." — In dieser traurigen Lage müssen wir Herrn Tschackert verlassen, ohne seine Erörterung anzuhören, wie das „Reich Gottes kommt" (389).

Das wenige aus den gehässigen Angriffen seines Buches Angeführte drückt solcher Gattung der Polemik ein Brandmal auf; die Schrift gereicht nicht zur Ehre für jene Kirche, die mit solchen Schriften vertheidigt wird. Auf die tief ernste Seite solchen Hasses paßt der Ausspruch des Apostels Judas: Hi autem, quaecumque quidem ignorant blasphemant. — Sehr bereitwillig werden wir es später verzeichnen, wenn theologische Stimmen aus dem Protestantismus diese „Polemik" desavouiren sollten. K.

Ueber Tököli's Bekehrung zum Katholicismus beobachtete seine protestantische Umgebung tiefes Stillschweigen. Ja sie ging noch weiter. Um den Eindruck, welchen die Nachricht seines Uebertrittes zur römischen Kirche in Europa hervorzubringen geeignet war, zum Voraus zu paralysiren, hob sein Sekretär Komáromi in dem aus Konstantinopel vom 8. Oktober 1705 datirten Berichte über das Hinscheiden und Begräbniß Tököli's ausdrücklich hervor, daß derselbe in einer „lutherischen Kirche" beigesetzt worden sei.[1]) Die Ursache solchen geflissentlichen Geheimhaltens ist leicht erklärlich. Tököli's Name war Programm im protestantischen Lager geworden. Seit Wesseleni's Tod, also lange bevor er die Türken unter Kara Mustapha nach Wien führte, war Tököli Anführer der aufständigen Protestanten gewesen, hatte sich auch stets als eifrigen Vertheidiger des Protestantismus erwiesen, und nach seiner Flucht nach Konstantinopel, selbst als der junge Franz Rákóczy schon in seine Fußstapfen als Führer der Rebellen getreten war, blieben die Blicke der „Malcontenten" noch immer auf ihn gerichtet. Seine unerwartete Bekehrung mußte somit sehr ungelegen kommen; sie war erklärlicher Weise so lang als möglich geheim zu halten.

---

[1]) Abgedruckt in der akademischen Publikation Monumenta Hungariae historica. Scriptores. 24. II. Budapest. 1873. SS. 637—639.

Doch die Thatsache des Uebertrittes zur katholischen Kirche steht unläugbar fest. Außer mehreren Mittheilungen untergeordneten Ranges[1]) liegen drei Hauptberichte darüber vor; der erste vom P. Prokurator der französischen Jesuitenmission zu Konstantinopel an die königliche Regierung zu Paris; der zweite von dem deutschen Jesuiten P. Caschod, langjährigem Vorsteher der nämlichen Mission an den P. Rektor des Jesuitencollegs zu Wien; der dritte endlich vom österreichischen Gesandten zu Konstantinopel Michael Talman an den kaiserlichen Hof in Wien. Der erste findet sich inhaltlich gedruckt in dem bekannten Sammelwerke Lettres édifiantes[2]) mit der Bemerkung, daß nach Gott dem P. Braconnier das Verdienst zukomme, die Bekehrung Tököli's bewirkt zu haben; P. Caschod's Bericht ist gleichfalls schon seit langem durch den Druck bekannt gemacht und später auszüglich in Timon's Epitome chronologica reproducirt worden.[3]) Die Depesche des österreichischen Botschafters hingegen war bis in die letzte Zeit unbekannt geblieben. Erst in unsern Tagen ist sie in der auf Kosten der rumänischen Regierung von Bukarest herausgegebenen Sammlung Documente privitóre la istoria Românilor zur Veröffentlichung gelangt. Sie ist vom 27. Januar 1705, und enthält über Tököli unter Anderm folgende Mittheilung: „Uebrigens ist vor enigen monathen der Pater superior der hiesigen französz. Jesuiten wegen des gedachten Tököly in aller geheimt von hier nach Rom abgereiset, dem Pabsten seine Bekehrung zum Catholischen Glauben vorzutragen."[4]) Dieß möge hinreichen zur bloßen Erhärtung der geschichtlichen Thatsache. Nähere Aufschlüße über P. Braconnier und seine Collegen in der schwierigen Mission, so wie über die hohe Anerkennung, welche die französischen Missionäre zu Konstantinopel Seitens der österreichischen Regierung für ihre großen Bemühungen um das Wohl der Oesterreicher und Ungarn im Orient gefunden haben, werden aus ungedruckten Quellen in meinen Symbolae gegeben. Nilles.

Učení Petra Chelčického o Eucharistii, Lehre des Peter Chelčicky über die Eucharistie. Dr. Ant. Lenz, welcher mit großem Eifer die Geschichte des Husitismus durchforscht, beschäftigt sich in einem interessanten böhmischen Werkchen mit der Lehre Chelčicky's[5]) eines Mannes, der wegen seiner eigentümlichen Stellung den böhmischen Brüdern und den Husiten gegenüber, ganz besonderes historisches Interesse beansprucht. Den speziellen Fragepunkt bildet die Haltung desselben in der eucharistischen Frage, welche bekanntlich die Meinungen in Böhmen auf das verschiedenartigste spaltete. Peter Chelčicky, der Mitbegründer der böhmischen Brüder, kam um das Jahr 1410 nach Prag und lebte dort seinen

---

[1]) Biographie universelle, 2. edit., t. 41., p. 119; Boreau, Histoire générale des temps moderns, p 353.
[2]) Edit. Toulouse, 1810. t. 2., p. 287.
[3]) Edit. Claudiopoli, 1737, p. 282.
[4]) Bd. 6, S. 25.
[5]) Prag, Verlag der Cyrill- und Methodiusdruckerei 1884 gr. 8°. 112 S.

Studien. Er verkehrte mit den Gelehrten seines Vaterlandes, besonders mit Hus und Jakoubek. Von ihnen lernte er die Schriften Wiklef's, wenigstens die hauptsächlicheren, kennen. Die in Uebersetzung vorhandenen verschlang er mit Heißhunger, während er die lateinischen kaum zu lesen verstand. Die Ursache seiner Differenzen mit den Taboriten war Nikolaus Biskupez, der ihn aus Vodňan nach Tabor einladen ließ. Man beschuldigte ihn, Johann Zadecky beleidigt zu haben, was er in Abrede stellte, da er ja in dessen Lehre mit Biskupez und Koranda, den Schülern Zadecky's, übereinkomme. Er starb im Jahre 1460. — Der verdiente Autor zerlegt seinen Stoff in vier Kapitel; er handelt zuerst von der Gegenwart Christi, dann vom sakramentalen Charakter, drittens vom Opfer-Charakter und bringt viertens eine Gegenüberstellung der Irrlehre des Chelčicky, des Hus und der böhmischen Brüder. Auch die böhmischen Brüder weichen nämlich vielfach von ihm ab, ebenso wie dieser selbst von Hus. Ch. leugnete die Transsubstantiation und wollte nur eine Gegenwart des Leibes Christi im Brode, des Blutes Christi im Weine anerkennen. Er nahm ferner die Gegenwart bloß beim Opfer an, weßhalb er auch gegen die Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes, gegen Aussetzungen und Prozessionen eiferte. Die Nothwendigkeit des Empfanges unter beiden Gestalten galt ihm als feststehend. Nur rechtgläubige und im Stande der Gnade befindliche Priester, also nicht die katholischen (kaiserlichen) können nach Ch. giltig konsekriren. Die böhmischen Brüder divergirten von ihm namentlich mit ihrer offenen Leugnung des Opfercharakters der h. Eucharistie und mit ihrer möglichst geheimgehaltenen Bestreitung der Realpräsenz überhaupt; ihre angeseheneren Vertreter trugen die Meinung vor, Christus sei in der Eucharistie nur per gratiam, nicht aber substantialiter gegenwärtig. Die Schrift ist eine sehr instruktive, fleißige Arbeit. — Für die Zukunft stellt derselbe Verfasser eine Schrift über Chelčicky's Lehre die sozialen Zustände von Kirche und Staat betreffend in Aussicht. K.

Scripturae sacrae cursus. Eine nicht minder zeitgemäße Unternehmung wie die Ehrle'sche Bibliotheca scholastica ist die bevorstehende Publication einer bibelwissenschaftlichen Bibliothek in lateinischer Sprache durch die PP. Cornely, Knabenbauer, Hummelauer und andere Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Während jedoch P. Ehrle dem Zwecke seiner Sammlung gemäß nur ältere Werke correct und mit Einleitungen wiedergibt, soll die letztere Bibliothek eine Reihe von selbständigen und neuen Beiträgen ihrer Mitarbeiter in sich vereinigen, und zwar in der Art, daß sie mit der Zeit ein vollständiges aus vielen Bänden bestehendes katholisches Bibelwerk darstellt. Bekanntlich leidet die protestantische Wissenschaft an solchen exegetischen Bibliotheken (Lange, Keil—Delitzsch, Hirzel—Knobel—Dillmann u. s. w.) keinen Mangel. In Deutschland haben dagegen katholische Gelehrtenkreise bisher vergeblich ein solches Werk durch Zusammenfassung vieler Kräfte zu Stande zu bringen gesucht. Ein erster Theil der neuen Publication soll die einleitenden Zweige der Bibelwissenschaft zum Gegenstande haben. Von diesem Theile ist eine dreibändige Historica et critica introductio in utriusque testamenti libros sacros aus der Feder von P. Cornely bereits unter der Presse; es sind die Vorlesungen, welche der Herausgeber im Collegium von

Maria-Laach und später an der Gregorianischen Universität zu Rom gehalten hat. Eine Archäologie sowie Leitfäden zur Erlernung der orientalischen Sprachen sollen später zu dem einleitenden Theile des „Cursus der h. Schrift" hinzutreten. Der zweite und größere Theil besteht aus den fortlaufenden Commentaren zum heiligen Texte, und von diesem ist ebenfalls einer schon im Drucke, der Commentar zum Buche Job von P. Knabenbauer. Zunächst sollen diesem die Commentare zu den kleinen Propheten und zu den Büchern der Könige folgen. Was die Art der exegetischen Bearbeitung betrifft, so ist es, ebenso wie in dem einleitenden Theile, das Bestreben der Herausgeber, in jeder Beziehung dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft gerecht zu werden und mit den von den heiligen Kirchenvätern überkommenen Schätzen biblischer Kenntnisse die Ergebnisse der Studien der Neuzeit zu vereinigen. In den Commentaren soll die Auslegung Capitel und Verse der heiligen Bücher genau begleiten, und damit der Zusammenhang nicht gestört werde, sind für philologische Discussionen, historische Ausführungen, Digressionen auf die abweichenden Erklärungen u. dgl. eigene Alinea's mit kleinerem Drucke bestimmt. — Der Verleger für das große Werk ist derselbe wie für die Ehrle'sche Bibliothek, P. Lethielleux in Paris. Jeder Commentar, wie auch obige Introductio für sich, wird eigens käuflich und der Bogen Großoctav auf c. 26 Cent. berechnet sein. G.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Während die von dieser Zeitschrift 1883, 374 besprochenen „Decreta authentica S. Congregationis Indulg. sacrisque Reliqu. praepositae" Erklärungen enthalten über die Erfordernisse zur Gewinnung von Ablässen im Allgemeinen oder von einzelnen im Besonderen, bringt der jüngst erschienene Band, welcher sich „Rescripta authentica etc." (Ratisbonae Pustet. 1885. pp. VIII. 724) betitelt, eine Auswahl von Ablaßverleihungen, die durch die genannte Congregation vermittelt wurden. Beide Sammlungen wurden besorgt von dem nunmehr verstorbenen P. Joseph Schneider S. J. Aus den 250 im Archive der Congregation vorfindlichen Bänden wurden 425 Nummern ausgewählt, welche mehr geeignet schienen, die Praxis der Congregation bei Verleihung von Ablässen zu beleuchten; außer diesem doctrinellen haben die mitgetheilten Erlasse aber zugleich einen practischen Werth. Der Unterschied zwischen Decreten und Rescripten ist hier ein rein sachlicher; doch tritt auch dieser nicht immer klar hervor. Einem unmittelbar practischen Interesse dienen die den zweiten Theil der Sammlung ausmachenden 81 Summarien, d. h. die Verzeichnisse von Ablässen, welche an einzelne Andachtsgegenstände, an den Besuch gewisser Kirchen geknüpft oder religiösen Orden und Bruderschaften verliehen wurden. Prinzivalli's Verzeichniß dieser Summarien wurde von P. Schneider weit überholt. Wenngleich die „Rescripta" nicht, wie die „Decreta" als officielle Ausgabe erscheinen, sind sie doch nebst den Summarien von der Congregation als authentisch anerkannt und bestätigt. Beide Sammlungen sind ebenso für die practische Seelsorge von Bedeutung, wie für theologische Arbeiten über die Ablässe unentbehrlich.

— Von dem vorzüglichen Werke von Dr. Gihr, „Das h. Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt", dessen wissenschaftliche

Ausführungen der Hauch warmer Andacht durchweht und dessen Ascetik auf dem festen Fundamente gründlichen Wissens ruht, ist nun die dritte, abermals verbesserte und vermehrte Auflage erschienen (Freiburg. Herder. 1884. SS. XVIII. 767). Obwohl wir die großen Vorzüge des Werkes gelegentlich der beiden ersten Auflagen 1879, 150 und 1881, 751 bereits hervorgehoben haben, wollen wir doch nicht versäumen, auch diese neue Auflage sehr zu empfehlen. Die Verbesserungen und Zusätze derselben beziehen sich auch bei ihr hauptsächlich auf die Noten. Manche Ueberschwänglichkeiten im Ausdrucke wurden bereits in der zweiten Auflage gebessert. Für eine weitere Auflage würden wir eingehendere Verwerthung der glücklichen und in ihren Grundzügen durchaus gesicherten Resultate über die einheitliche Urliturgie wünschen. Die geschichtlichen Notizen des Werkes sind überhaupt noch zu abgerissen, während eine organische historische Betrachtnng der großartigen Continuität in der heiligen Opferfeier seit der Stiftung der Kirche bei aller Mannigfaltigkeit der abgezweigten Riten gewiß auch die dogmatische und ascetische Auffassung der Messe vertiefen würde.

— Dem Werke De Deo creante von P. Camillus Mazella, das in dieser Zeitschrift 1879, 135—141 zur Anzeige kam, sind indessen mehrere stattliche Bände als Fortsetzung des von Mazella und seinem Ordensmitbruder de Augustinis begonnenen theologischen Cursus gefolgt, einer bereits in dritter Auflage. Zuerst erschien von P. M. der Tractat De gratia Christi (Woodstock Marylandiae; Londini, Burns & Oates 1878, glänzend ausgestattet, XXXI und 811 S. 8°). Er ist in 6 Dissertationen eingetheilt, deren erste die heikele Frage De actibus supernaturalibus eorumque principiis behandelt, während die folgenden De actualis gratiae necessitate, de gratia sufficiente et efficaci (329—502), de divina gratiae oeconomia, de gratia habituali, de merito betitelt sind. Der Verfasser setzt, größtentheils auf Suarez fußend, überall lichtvoll und eingehend den status quaestionis und die verschiedenen Ansichten der bewährtesten Theologen der Schule auseinander und geht gewissen subtilen Fragen, die man in den Lehrbüchern der Neuzeit vergebens sucht, nicht aus dem Wege. Hierdurch zeichnen sich überhaupt seine Werke aus. Sie sind Jedem sehr zu empfehlen, der einen tieferen Einblick in Fragen zu gewinnen wünscht, welche große Denker und ganze Schulen durch Jahrhunderte schon beschäftigt haben, ohne daß man in ihrer Lösung übereingekommen wäre.

— Im folgenden Jahre gab P. Mazzella den Tractat De virtutibus infusis heraus, welcher eine Fortsetzung des vorhergehenden Werkes genannt werden kann (Romae, Propaganda 1879, 791 S. 8°). Der Verf. nimmt sich darin zum Vorwurf ein Thema, das ebenfalls in der Neuzeit zumeist nur stiefmütterlich behandelt wurde. Nach einer längeren Einleitung De virtutibus infusis generatim (1—137) erörtert er die drei göttlichen Tugenden. Somit scheint sich der Inhalt des Werkes mit dem Titel nicht ganz zu decken, da ja auch die moralischen Tugenden zu den eingegossenen gehören. Eine Besprechung der moralischen, namentlich der Kardinaltugenden, wäre in einer größeren Dogmatik gegenwärtig sehr wünschenswerth. In anderer Hinsicht enthält dieser Band wieder

Manches, was man unter dem Titel De virtutibus infusis kaum erwarten wird, namentlich Ausführungen über den Kanon der hl. Schrift, deren Inspiration und Auslegung, sowie über die Authentie der Vulgata. Sehr erwünscht wäre es gewesen, wenn in der Einleitung das innere Wesen und die eigentümliche Beschaffenheit der habitus im Allgemeinen näher behandelt worden wäre, da gerade hier die größten Schwierigkeiten entstehen, wenn die eingegossenen Tugenden allseitig dargestellt werden sollen. Freilich gehören diese Fragen eigentlich in die Philosophie. Aber welches neuere Werk über Philosophie gibt sich damit eingehender ab? Doch diese Bemerkungen sollen der Empfehlung des trefflichen Werkes keinen Eintrag thun. Wichtiger ist der Umstand, daß der Verfasser in der dritten und letzten Auflage desselben hinsichtlich des Formalobjektes des Glaubens seine Ansicht geändert hat. In dieser schwierigen und subtilen Frage trat er zuerst der Ansicht des Suarez bei, indem er die These aufstellte: Auctoritas Dei revelantis prout est formale fidei objectum, non est ex apprehensione terminorum immediate nota (gegen Lugo), sed creditur per seipsam, eadem fide qua revelata aliqua veritas creditur: dum enim Deus ex. gr. incarnationem revelat, in actu exercito simul revelat se revelare seque auctoritatem habere cui credamus. Durch ein gründlicheres Studium des heil. Thomas jedoch glaubt er zu einer richtigeren Erklärung geführt zu sein, die er in folgender Fassung ausspricht: In actu fidei divinae auctoritati et revelationi tanquam formali objecto nec assentimus 1. prout sunt ex terminorum apprehensione notae (gegen Lugo); 2. nec prout creduntur propter seipsas (gegen Suarez); 3. sed supposito judicio certo de exsistentia et credibilitate revelationis, quo totum objectum credendum fit menti praesens, immerito quaeri arbitramur novam ex parte intellectus objectivam rationem, ob quam Dei revelantis auctoritati assentiamur: cum assensus in veritates revelatas, unice in ejus obsequium praestitus, „quem concomitatur, sed cujus non est causa cognitio (qq. disp. q. 14. de fide a. 1. ad 6), a voluntate determinetur (2. 2. q. 2. a. 1. ad 3.) et illud, cui assentitur intellectus, non moveat intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis (qq. disp. q. 14. a. 2. ad 13)“: unde „quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei“ (ib. a. 3. ad 10.). Dadurch ist jedenfalls eine Anregung gegeben, diese Frage nochmals an der Hand des hl. Thomas zu prüfen, und wir unterschreiben die Bemerkung M.'s, daß manche spätere Theologen durch zu gekünstelte Lösungen den Knoten nur noch mehr verwickelt haben.

— Ein Jahr später erschien von P. Mazzella ein neuer stattlicher Band De religione et ecclesia (Romae, Propaganda 1880, 914 S. 8°). In der 1. Abhandlung spricht der Verf. von der Religion im Allgemeinen und beschäftigt sich eingehend mit manchen praktischen Fragen der Neuzeit, wie z. B. ob der Staat religionslos sein dürfe, was vom Indifferentismus hinsichtlich der Religion zu halten sei, inwiefern die religiöse Toleranz seitens des Staates zulässig, ob eine übernatürliche Offenbarung möglich und ob sie nothwendig sei, woran man eine

echte Offenbarung erkennen könne (S. 1—164). Dann zeigt er in der 2. Abhandlung (S. 165—317) die Wahrheit der christlichen Offenbarung und ihrer Quellen. Da er bereits im vorhergehenden Werke von der heiligen Schrift gesprochen, so berücksichtigt er hier vorzüglich die Ueberlieferung. Da aber die christliche Religion in der von Christus gestifteten Kirche verwirklicht ist, so geht die 3. Abh. (S. 333—487) auf die Gründung und Constitution der Kirche ein. Gründlich behandelt M. gerade jene Fragen, die in unseren Tagen besondere Bedeutung haben und über deren mehrere das vaticanische Concil sich ausgesprochen hat oder wenigstens eine Entscheidung zu geben beabsichtigte. Eine solche Frage ist die, ob die Kirche von Christus als Gesellschaft (societas) und zwar als vollkommene und legale gestiftet worden und welches ihr Verhältniß zum heidnischen, akath. und katholischen Staat sei. Nachdem er die Eigenschaften und Vorzüge der Kirche entwickelt hat (Abth. 4 S. 487—647), geht er zum Primate über (S. 649—874), dessen Einsetzung und Rechte er an der Hand der Beschlüsse des vaticanischen Concils mit der größten Sorgfalt beweist. Um einige Controversfragen namentlich zu berühren, so zeigt er, daß der Primat jure divino an Rom geknüpft sei, woraus er seinerseits die Folgerung ableiten möchte, daß Rom im Laufe der Zeit nie untergehen werde und so in vollem Sinne urbs aeterna sei; übrigens bemerkt er auch mit Bellarmin, diese Annahme sei nicht nothwendig, um jenen Satz von der Verknüpfung des Primates mit dem römischen Bischofssitze aufrecht zu halten, da ja auch im Falle des Unterganges von Rom der Anspruch und das Recht auf diesen Sitz fortbestehen könne. In der Frage, ob die Jurisdictionsgewalt durch den Papst den Bischöfen zufließe, spricht er seine Ansicht dahin aus, daß die Bischöfe durch die Weihe keine aktuelle Jurisdiction, nur eine gewisse Befähigung und Bestimmung (exigentia), die Kirche zu leiten, erlangen und zwar hauptsächlich insoferne, als die Jurisdiction kraft göttlichen Rechtes dem Episcopat gegeben werden müsse, doch nur durch den Papst werde sie den einzelnen Bischöfen zugetheilt. Ein Vorzug dieses und auch der andern Bände Mazzella's sind die ausführlichen analytischen Indices, die dem Leser ein bis in's Einzelne gehendes Bild des Werkes bieten und fast einem Auszuge desselben gleichkommen. Möge der Verfasser mit ähnlichem Erfolge die noch übrigen Partieen der Dogmatik bearbeiten!

— Das im Jahre 1881 von P. Mir S. J. in Spanien veröffentlichte Werk „Harmonía entre la ciencia y la fe“ ist seither in's Englische und Französische übertragen worden. Daraufhin hat Herr Johannes Jehly aus Thüringen in Vorarlberg sich der dankenswerthen Mühe unterzogen, auch eine deutsche Uebersetzung nach einem vom Verfasser eigenhändig corrigirten Exemplare herzustellen. Dieselbe ist unter dem Titel „Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Glauben“ i. J. 1883 bei Manz in Regensburg erschienen (XVI und 362 S.). Der Werth des Originals, welches sich auf den verschiedensten wissenschaftlichen Gebieten mit einer nicht gewöhnlichen Sicherheit bewegt, ist in dieser Zeitschrift (1881, 721 ff.) eingehend gewürdigt worden. Die Uebersetzung, wenn auch von einzelnen Mängeln nicht frei, darf doch im Allgemeinen als wohl gelungen bezeichnet werden. Die äußere Ausstattung des Buches ist zu loben.

— Desgleichen hat die denselben Gegenstand behandelnde Arbeit des Madrider Universitätsprofessors Orti y Lara an Herrn Dr. Schütz einen verständnißvollen Uebersetzer gefunden. In seinem neuen, gefälligen Gewande trägt das Buch den Titel „Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie" (Paderborn, Schöningh, 1884; XIX und 348 S.). Bezüglich der Bedeutung auch dieses Werkes, welches sammt ausgebreiteten Kenntnissen als specifischen Vorzug eine weitgehende Beherrschung der einschlägigen Literatur bekundet, erlauben wir uns, auf die anerkennende Besprechung in dieser Zeitschrift (1881, 729 ff.) zu verweisen. Der Uebersetzer darf für sich das Verdienst einer Revision der Citate in Anspruch nehmen. Es bliebe nur zu wünschen, daß bei derartigen Uebertragungen die für ein deutsches Ohr allzu volltönenden spanischen Ausdrücke und Darstellungsweisen eine angemessene Abschwächung erführen. Als Verstoß gegen die vom Uebersetzer geforderte Treue dürfte diese Anbequemung an die landesübliche Sprechweise in Dingen, welche die Substanz des Buches nicht berühren, sicherlich nicht ausgelegt werden können. Dagegen würde die Beseitigung der auf den Deutschen nicht eben angenehm wirkenden Aeußerlichkeiten für die Aufnahme und Verbreitung jener Werke nur von Vortheil sein.

— Des trefflichen „Lehrbuches der kath. Religion für Obergymnasien" von Dr. Theod. Dreher wurde in dieser Zeitschrift zuletzt 1881, 359 in einem Referate über den damals erschienenen dritten Theil, die kath. Sittenlehre, gedacht. Seitdem ist nicht bloß der Theil über die kath. Glaubenslehre in zweiter Auflage erschienen (Sigmaringen 1881, Liehner 130 S.), sondern auch ein „Abriß der Kirchengeschichte für Obergymnasien" (1882. 108 S.) von der gleichen Technik und Präcision der früheren Hefte hinzugekommen.

— Von den beiden Bänden der „Mönche des Abendlandes" Montalemberts (VI. und VII.) welche nach dem Tode des Verfassers erschienen, konnten wir früher (1877, 661) sagen, daß sie eine reife Frucht dieses hochbegabten Geistes aus seiner besten Zeit darstellen. Sie haben sich inzwischen in guter Uebersetzung der bisherigen deutschen Ausgabe des Werkes angereiht (Regensburg 1878 Manz, 615 und 684 S. 8°).

— Die zehnte Auflage eines großen zweibändigen Geschichtswerkes kann für dessen Trefflichkeit einigermaßen Zeugniß ablegen. Eine solche liegt seit zwei Jahren vor von der Storia di S. Francesco d'Assisi des Franziskanerconventuals und beredten Schriftstellers Luigi Palomes in Palermo (Palermo 1883, Antonio Palomes, 396 und 446 S. 8°). S. diese Zeitschrift 1877, 463.

— Von einer mehr kritisch gearbeiteten Storia compendiosa di S. Francesco des Fr. Panfilo da Magliano, welche in unserer Uebersicht der Franziskusliteratur 1882, 189 noch nicht genannt wurde, hat inzwischen Fr. Quintianus Müller eine durch werthvolle Beilagen erweiterte Uebersetzung begonnen (Gesch. d. heil. Franziskus und der Franziskaner. 1. Band. München 1883 Stahl. XXVIII. 538. S.)

— Von dem Lehrbuche des Mainzer Professors Dr. Heinrich Brück ist kürzlich die dritte „vermehrte und verbesserte" Auflage erschienen. Dieses

Lehrbuch ist hauptsächlich für angehende Theologen zur Einführung in die kirchengeschichtlichen Studien verfaßt. Auch in dieser Auflage bequemt es sich diesem praktischen Zwecke an, und zwar so sehr, daß der Verfasser in den Literaturangaben bemüht ist, außer den Hauptwerken besonders solche Schriften anzuführen, welche den jungen Theologen leichter zugänglich sind. Auf die früher (1878, 392) hervorgehobenen rühmlichen Eigenschaften dieses Compendiums kommen wir jetzt nicht mehr zurück. Ein besonderer Vorzug der neuesten Auflage ist neben der vielfachen Verbesserung des Inhalts der Umstand, daß der „vermehrte" Umfang gegen früher kaum zwei Bogen übersteigt. Daß die fortschreitenden Auflagen überhaupt ein Wachsthum des Volumens bringen müssen, will uns nicht als nothwendig erscheinen, im Gegentheile würden wir eine Minderung in der Masse von leblosem, da und dort aufgehäuftem Stoffe wünschen, selbst wenn mehr als ein halb Dutzend Bogen verloren ginge. Ein Lehrbuch muß mit Resignation geschrieben sein. Auch ist wiederum der fühlbare Abgang von Colorit in diesem Buche zu betonen, wiewohl der fleißige Autor begreiflich die Natur seines Geisteskindes in einer neuen Auflage nicht so leicht ändern kann. Die Studierenden, welche Brücks Lehrbuch brauchen müssen, beklagen sich nicht mit Unrecht, daß die dürre Darstellung in ihrer durchgängigen Zeichnung grau in grau dem Gedächtniß so wenig Nachhilfe biete. Der Fachmann und der gereiftere Leser fühlen sich dagegen sehr angesprochen von der Ruhe und Bescheidenheit des Tones, von dem Entferntsein jedes Haschens nach Neuem und Grellem, sowie dem besonnenen theologischen und kanonistischen Urtheil des Herrn Verfassers. An Punkten, für die wir eine Revision, beziehungsweise Correctur, empfehlen möchten, fehlt es nicht. — War Faustus von Riez wirklich Semipelagianer? S. 187. Der Autorität von Noris ist hier wegen seines dogmatischen Standpunktes nicht zu trauen; er macht auch Vincenz von Lerin, Arnobius den Jüngeren und den Verfasser des Praedestinatus mit Unrecht zu Semipelagianern. — S. 732 wird die Lehre des Lessius und die des Molina ungenügend und schief angegeben. — S. 733. Die Vorschrift Aquaviva's bezüglich der Gnadenlehre des Suarez besteht schon längst nicht mehr. — S. 422. Die Angabe über Clemens' V. Erklärung zur Bulle Unam sanctam war mehr zu präcisiren. — S. 476 vermißt man die Mittheilung, daß der päpstliche Aufhebungsbeschluß gegen die Templer thatsächlich die weitaus überwiegende Majorität des Concils auf seiner Seite hatte. — In dieser ganzen Frage ist auch nicht genug unterschieden zwischen Schuld des Ordens als solchen (Geheimstatuten u. dgl.) und Schuld sehr vieler Einzelner. — Die Angaben über die alte Liturgie hätten in Anschluß an Probst und Bickell bestimmter sein dürfen. — S. 227. Karl der Große hat Pippins Schenkungsversprechen nicht vermehrt, sondern nur bestätigt; s. Scheffer-Boichorst i. d. Mittheilungen des Institutes für österr. Geschichte 1884, 194. — S. 266. Die „lombardischen" Fürsten sind besser durch longobardische zu ersetzen. — S. 376 Nr. 4 muß Hartmann (sel.) statt Hermann stehen; s. Mon. Germ. hist. Leg. II., 118. — S. 81. Wenn die Philosophumena einmal dem heil. Hippolyt zugeschrieben werden sollen, hätten wenigstens die Schwierigkeiten, namentlich die dogmatischen Differenzen zwischen den unbezweifelt echten Schriften des Kirchenschriftstellers und den subordinatianischen Philo-

sophumena, angedeutet werden müssen. — S. 226 Nr. 1 ist die zwischen den beiden genannten Wochen liegende ἑβδομὰς τῆς ἀπόκρεω übergangen. — S. 223. Mariä Himmelfahrt heißt bei den Griechen nicht ἀνάληψις sondern μετάστασις. — S. 750. Zu Wien besteht nicht bloß ein Kloster, sondern eine selbstständige Congregation der Mechitaristen. — S. 683. Nicht 6 sondern 5 Assistenten zählt die Gesellschaft; an die Stelle deren von Portugal und von Polen kam der von England (mit Amerika u. s. w.). — S. 247 f. Die Rupertusfrage ist doch noch nicht für die Mitte des 6. Jahrhunderts so sicher entschieden. S. Valentin hätte wenigstens genannt werden sollen. — S. 34. Ob Maximilian in Lorch war, ist sehr zweifelhaft, seine Akten sind verdächtig. — S. 123, N. 4. Pauthier's Werke von 1857 und 1858 sind unter sich verschieden. Wenn es heißt „In China soll im Jahre 636 der Priester Jaballah den Glauben verkündigt haben", so muß man das soll bloß auf die Frage beziehen, ob der erste Glaubensverkündiger, chinesisch Alopen, im Syrischen Jaballah, oder anders geheißen habe. — S. 569. P. Schall starb vielmehr 1665 und zwar an einer Krankheit, nachdem er aus dem Kerker befreit worden.

— Als Ergänzung und Nachtrag zu seinem Werke über „die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen" (s. 1884, 613 ff.) hat Irenäus Themistor ein kleines Schriftchen erscheinen lassen, betitelt „Friedemann's Vorschläge in Betreff der Erziehung und Bildung der Geistlichkeit (Trier Paulinusdruckerei 1884. 64 S.). In demselben widerlegt er die Einwürfe seines bekannten Gegners in ruhiger und würdiger Form und bringt aus bisher unbekannten Acten interessante Nachweise über das Verhalten des heiligen Stuhles bezüglich einschlagender Fragen aus der jüngeren deutschen Vergangenheit. Eine französische Uebersetzung, die jüngst erschienen ist, wird das bereits berühmt gewordene größere Werk des Verfassers um so leichter in das katholische Ausland einführen, als Themistor einen durchaus universell kirchlichen Standpunkt einnimmt und nur in einem verhältnißmäßig kleineren Theil des Werkes die Anwendung der allgemeingültigen Grundsätze auf die deutschen Verhältnisse macht. (L'instruction et l'éducation du clergé etc., traduction . . augmentée d'un epilogue de l'auteur. Trèves 1884 Dasbach. 398 p. 8°).

— Von Dr. Andreas Gaßner, Prof. der Pastoraltheologie an der theol. Facultät zu Salzburg, haben wir 1881, 189 mittheilen können, daß er die Publication eines kürzeren Auszuges aus seinem großen dreibändigen Werke über Pastoral veranstalte. Nicht lange nach jener Mittheilung wurde die neue „Pastoral, bearbeitet für angehende und wirkliche Seelsorger" im Drucke vollendet (Salzburg. 1881. Mittermüller. 1241 S. 8°). Sie enthält gegen das frühere Werk manche Verbesserungen, auch fleißig gearbeitete neue Zusätze, ist also nicht als bloßer Auszug anzusehen. Wie Gaßner in dem größeren Werke die Katechetik „als eine in Oesterreich selbständig ausgeschiedene theologische Disciplin" übergeht, so läßt er sie auch in diesem Buche ohne eigene Behandlung. Die Kapitel über geistliche Beredtsamkeit sowie über seelsorgliche Leitung der Gemeinde und der Pönitenten sind verhältnißmäßig etwas kurz ausgefallen, während in anderen Partieen eine überreiche Anschichtung von Stoff bemerklich ist.

Ueberhaupt besteht eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit des Buches in der emsigen Zusammentragung von Material, und besonders in liturgischen Dingen ist dasselbe ein unerschöpfliches Magazin von älteren und neueren Bestimmungen, von praktischen Winken, einschlägigen Untersuchungen u. s. w. Mancherlei pastorelle Anweisungen reihen sich den liturgischen Daten an, während man sie dort nicht suchen sollte. Auf Vollständigkeit und Reichthum der Angaben bei aller Kürze allein bedacht, beansprucht der Herr Verf. Nachsicht, wenn er hie und da der rechten Ordnung und Verbindung der Sachen, sowie auch der stilistischen Seite der Darstellung weniger Aufmerksamkeit zuwendet.

— Von dem ausgezeichneten Einleitungswerke Kaulen's, dessen erster Theil in dieser Zeitschrift 1877, 118 besprochen wurde, ist unterdessen der zweite Theil, enthaltend die specielle Einleitung in das alte Testament, erschienen (Freiburg, Herder, S. 217), welcher sich ebenso wie sein Vorgänger, durch großartige und umfassende, namentlich auf philologischem und textkritischem Gebiet aus selbständiger Forschung geschöpfte Gelehrsamkeit, tüchtige Methode und klare Darstellung empfiehlt. Hinsichtlich der sogenannten höheren Kritik, besonders der jetzt so brennenden Pentateuchfrage, hätte vielleicht Mancher eine vollständigere Orientirung über die Ansichten der Gegner und dann auch eine ins Einzelne eingehende Widerlegung derselben gewünscht. Jedoch kann sich der Verf. hier wohl auf den Charakter seines Werkes als eines Lehrbuches für Studierende berufen, zumal diese Fragen bisher von conservativer Seite noch kaum in Angriff genommen sind.

— Bei dieser Gelegenheit verzeichnen wir zugleich die zweite Auflage des ebenfalls früher (1883, 167) angezeigten, über die keilschriftlichen Monumente gut ressumirenden Buches desselben Verfassers: Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. Freiburg 1882 Herder, 222 S. 8°. Die neue Auflage ist durch die Resultate der jüngsten Entdeckungen und Entzifferungen bereichert und bildet einen Theil der sehr empfehlenswerthen Herder'schen Bibliothek der Länder- und Völkerkunde.

— Es wird uns mitgetheilt, daß der erste Band der Regesten Honorius III. von Abbate Pressutti (s. voriges Heft) in neuer besserer Bearbeitung erscheinen wird. Der Verf. ist damit beschäftigt, den Band nach den Originalregistern des vatikanischen Archivs zu corrigiren.

(Diese Gruppe wird im nächsten Hefte fortgesetzt. Die Red.)

Analecten, besonders aus ausländischen Zeitschriften. Die Zeitschrift Accademia Romana di S. Tommaso d' Aquino fährt ihrem Zwecke gemäß fort, schwierigere und zeitgemäße Lehrpunkte des h. Thomas von Aquin zu beleuchten. Die römische Thomasakademie macht dem tonangebenden Platze, der ihr unter den neuen, der Aegide des englischen Lehrers folgenden Schulen und wissenschaftlichen Vereinen zukommt, in jeder Beziehung Ehre. Aus den zuletzt erschienenen Heften ihres Organes heben wir die Untersuchung von P. J. Cornoldi Della libertà umana hervor (1884 vol. IV. fasc. 1). Der gelehrte Verf. vermeidet es, auf die Controversen der ältern katholischen Schulen einzugehen; noch mehr ferne

liegt ihm die Hereinziehung der Fragen betreffs des Verhältnisses von Freiheit und übernatürlicher Gnade. Aber um so reicher und gehaltvoller sind die allgemeinen Erörterungen, welche er als Commentar zu S. Thomas vorlegt. Die abgerundete Darstellung gipfelt in folgenden mit je einem Ausspruch des Aquinaten illustrirten Sätzen, die der Summe (I. II. qu. 10. a. 4) und der Abhandlung de malo (qu. 3. a. 2) entnommen sind: Es liegt allerdings eine von Gott stammende Bestimmung zum Guten im allgemeinen in unserem Willen, allein die faktische Bestimmung zu diesem oder jenem besonderen Guten ist die Folge freier Willensentscheidung, eben weil unser Wille diesbezüglich Wahlvermögen ist; es kann somit auch das Sündhafte unserer Willensakte nicht auf Gott, sondern muß auf die freie Willensbethätigung als seine Ursachen zurückgeführt werden.

— Die spanischen Augustiner publiciren in ihrer Zeitschrift Revista Agustiniana, 1885 Januar ff. eine bisher unedirte Schrift des h. Thomas von Villanueva über die acht Seligkeiten.

— Die sehr lehrreichen Artikel über die Schriftsteller des Augustinerordens setzen sich im gegenwärtigen Jahrgange der genannten Zeitschrift fort, während die im vorigen Jahre begonnenen Artikel von P. Fernandez zu Gunsten der (sonst aufgegebenen) Verbalinspiration der heiligen Schrift glücklicherweise zum Abschluß gekommen sind.

— Die ebenda im Jahre 1884 durch drei Artikel fortgeführten, aus Pennachi referirenden Erörterungen über die Frage der Erlaubtheit der Kraniotomie (II. 19. 123. 211) wurden durch das Dekret der Inquisition einigermaßen überholt, indem dieses oberste Tribunal mit Bezugnahme auf die ihm gemachte Vorlage und namentlich in Erwägung der vom Cardinal-Erzbischof von Lyon eingereichten Schriften über diesen Gegenstand am 21. Mai 1884 die Antwort ertheilte, liceitatem tuto doceri non posse.

— Die Rede, welche Cardinal Alimonda bei der Einweihung des Gersendenkmales in Vercelli hielt, ist im Drucke erschienen (Torino, Tipogr. Salesiana 1884). Gegen dieselbe und ihre Voraussetzung von Gersen's Urheberschaft der Imitatio wendet sich ein alter Vertheidiger des Thomas v. Kempen, der Brüsseller Pfarrer A. Delvigne, in einem Art. der Précis hist. vom Januar 1885. Das Polybiblion vom März d. J. macht indeß zu letzterem Art. die Bemerkung: „Ebensowenig wie der Cardinal mit Gersen durchdringen wird, wird Abbé Delvigne mit Thomas v. Kempen das Feld behaupten; man kann von beiden Gegnern sagen: Wenn der eine Unrecht hat, so hat der andere kein — Recht."

— Ein bisher unedirter Brief von Jansenius wird in den Précis historiques 1884 Sept. von Van Aken S. J. mitgetheilt. Derselbe ist vom 23. Januar 1626 und an Heinrich Calenus, Erzpriester von Brüssel, gerichtet. Er läßt einiges neue Licht auf die Beziehungen der jansenistischen Partei in jener Zeit zu P. Berulle, dem Generalsuperior der Oratorianer, fallen, von welchem Jansenius beispielsweise sagt, daß ihm der Abt von S. Cyran (der bekannte Mitbegründer der Secte) longa

et arctissima necessitudine plus quam ullus domesticorum ejus conjunctus est. Der begleitende Commentar verbreitet sich ausführlicher über die Beziehungen der Jansenisten zu dem beginnenden Oratorium.

— Auch vom sel. Petrus Canisius wird uns ein ungedrucktes Schreiben im Dezemberhefte der nämlichen Zeitschrift geboten. Canisius berichtet in demselben am 6. Dezember 1557 dem römischen König Ferdinand in Kürze über den Ausgang des Wormser Religionsgespräches, welches die divisio atque confusio sectariorum offenbart habe, sowie über seine und seines Genossen Goudanus demnächstige Reisen.

— In der Zeitschrift für Ethnologie Band XVI. (auch sep.) hat Oberlandesgerichtsrath Dr. K. Schmidt Nachträge gegeben zu seinem vortrefflichen Werke über „das Jus primae noctis" (Freiburg 1881, Herder. 397 S.). Der Titel der neuen Untersuchungen ist „Der Streit über das jus primae noctis". Nach dem Erscheinen des genannten größeren Buches bedurfte es an und für sich gewiß nicht noch weitererer Beweise, um die Nichtigkeit der bekannten Anklage gegen die christliche Vergangenheit und indirekt gegen die Kirche in's Licht zu stellen, eine Anklage, welche schon wegen der gemeinen Niederungen, zu denen sie die Ideen eines gewissen Leserkreises ruft, zu den immer wiederkehrenden gerechnet werden muß. Es genüge auf das Urtheil der antikatholischen und (nicht selten) antichristlichen Revue historique von Paris über Schmidt hinzuweisen: „Er läßt keinen Zweifel übrig an dem wesentlichen Punkte seiner Erörterung, daß nämlich im christlichen Europa niemals das gedachte Recht der Feudalherren bestanden hat." (1884 t. 26. Nov.—Dec. p. 459.)

— Aus einer Abhandlung von Rich. Tannert in den Mittheil. d. Instit. für österr. Geschichte (1884, Heft 4) über O. Harnack's Schrift „Das Kurfürstenkollegium" sind die Ergebnisse über die Stellung des heiligen Stuhles zur Entwickelung der Rechtsverhältnisse der Kurfürsten hervorzuheben. Harnack hatte in seinem durch die Göttinger Universität preisgekrönten Buche die schon vielfach wiederholte Behauptung vertreten, das Papstthum habe seit Innocenz III. aus eigenem Interesse und aus eigener Initiative zwei völlig neue Principien in die deutsche Wahlverfassung eingeschleppt: 1. eine ausschlaggebende Bedeutung allein der vorstimmberechtigten Gruppe der Fürsten für die Rechtskraft der Wahl; 2. innerhalb dieses Kreises Entscheidung durch Majorität. Tannert zeigt dagegen, daß die Ausbildung des Vorrechtes der betreffenden Fürsten einen vom Papste unabhängigen Gang nahm, und daß Innocenz III. bei den Bemühungen für seinen Schützling Otto IV. sich nur auf den Boden der deutschen Verfassung stellte. „Eine auf Umgestaltung der Verfassung gerichtete Politik des Papstes ist [trotz Lorenz, Schirrmacher, Winkelmann, Wilmans, Weiland u. s. w.] zu den fables convenues der Entstehungsgeschichte des Kurcollegs zu werfen" (S. 644). Was dann die Umgestaltung des Vorstimmrechtes zum eigentlichen Kurrecht anbelangt, so weist Tannert hier gleichfalls den Vorwurf Harnack's u. A. von einem willkürlichen Eingreifen des Papstthumes ab. In dem angerufenen Schreiben Innocenz IV. von 1245 (Potthast n. 11848) ist das Gegentheil zu finden, eine Anerkennung des gemeinen freien Wahlrechtes. — Der Ausgangspunkt für die spätere Anschauung, daß die Kurfürsten ihr Recht dem

Papste verdankten, ist auch nach T. in der Translationstheorie Innocenz III. zu suchen, welche festhielt, die Kirche habe das Imperium auf die Deutschen, und damit auch das Recht, den Imperator zu wählen, auf die deutschen Fürsten übertragen.

— Nach der Schrift von Sickel über das Privilegium Otto I. für die römische Kirche ist dieses vielbezweifelte Document des Vaticans für eine ächte und gleichzeitige Ausfertigung des Kaisers zu halten. Seine Ausführungen, über welche früher berichtet wurde (1883, 569), wurden jüngst durch J. v. Pflugk-Harttung in einer Abhandlung der „Forschungen zur deutschen Geschichte", Bd. XXIV. S. 567 ff. ergänzt, oder wenn man will, in einigen Punkten berichtigt. Pf. spricht entschieden für die Aechtheit und hat sogar nach seiner Bemerkung schon vor dem Erscheinen von Sickels Buch in seinem Iter italicum S. 98 die Ansicht aufgestellt, daß an der Aechtheit des Vaticanischen Diplomes kaum zu zweifeln sei. Während aber S. über die Bezeichnung des Diplomes als eines kalligraphischen Duplicates nicht hinausging, insistirt Pf. auf der Benennung „wahres Original." Das Privilegium ist auf purpurfarbenen Pergament und mit Goldschrift ausgestellt. Solche Documente auf Purpur bildeten, wie Pf. nachzuweisen sucht, eine eigene Urkundengruppe der kaiserlichen Kanzlei, welche für besondere feierliche Zwecke verwendet wurde und besondere Formen des Ausstellung aufweist, wenngleich diese Formen eben wegen der Seltenheit ihrer Anwendung nicht zu stabiler Durchbildung gekommen sind. Die Besonderheiten der römischen Urkunde hatten S. allerlei Schwierigkeiten gemacht. Nach Pf. ließen sie sich aus den Eigenthümlichkeiten gedachter Sondergruppen erklären. „Beide (auch Otto II. Purpururkunde für Theophano in Wolfenbüttel) sind Originale und mithin authentisch im Texte" (S. 581).

— Laut einer Mittheilung des Polybiblion vom März d. J. hat der griechische Abt von Grotta-Ferrata und Vicebibliothekar des heiligen Stuhles Cozza-Luzi in einem Archive zu Rossano Blätter des Evangeliorum codex graecus purpureus Rossanensis vom 6. Jahrhundert entdeckt, welche in der Ausgabe dieses Codex von Harnack und Gebhardt (1880) im Text des hl. Matthäus fehlen.

— Früher schon brachte die nämliche Zeitschrift (Januar, S. 74) die Kunde, daß die aus Frankreich verwiesenen und zu Silos in Spanien angesiedelten Benedictiner in den Besitz von zwei kostbaren westgothischen Manuscripten der mozarabischen Liturgie gekommen seien. Sie haben ein höheres Alter als die bisher gedruckten Mss. dieser Liturgie, welche nicht über Gregor VII. und die Einführung der römischen Liturgie in Spanien zurückgehen, und außerdem liegt ihr Werth namentlich darin, daß sie die rituellen Vorschriften zur Spendung der Sacramente enthalten. Solche Ritualien waren Martène, Catalanus, Baruffaldus, Guéranger nicht einmal der Existenz nach bekannt.

— Die Zeitschrift La scienza e la fede beginnt im Hefte vom 16. März d. J. eine Reihe von Artikeln über die scholastische Engellehre und hebt in der Einleitung mit Recht die Wichtigkeit dieser

Studien hervor, welche „zugleich die Idee von Gott und seinen Vollkommenheiten sowie die Erkenntniß unserer eigenen Würde so sehr zu erweitern vermögen."

— In der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain warnt Prof. Harlez von Löwen vor dem übertriebenen Bestreben (das sich namentlich in Frankreich als Reaction gegen die ungläubige Religionsphilosophie geltend gemacht hat), kirchliche Dogmen, wie jene von der Trinität, Menschwerdung, Erlösung, in den Sagen und Traditionen der heidnischen Völker auf oft nur sehr geringe Anhaltspunkte hin wieder zu finden. Seinen bezüglichen beherzigenswerthen Brief an die Redaction begleitet er mit dem Abdruck eines Schreibens des verstorbenen Lenormant, worin sich dieser über seine mit Recht angefochtene Auffassung der Geschichten der Genesis als Legenden (nicht „Mythen") ausspricht. Märzheft S. 300 ff.

— Réponse du P. Hahn ist in der Controverse etc. (Januarheft S. 157 ff.) ein Artikel überschrieben, worin P. Hahn seine zu Salamanca preisgekrönte Abhandlung über die Krankheiten und die mystischen Zustände der h. Theresia (s. diese Zeitschr. 1884, 642) gegen die Angriffe von Abbé Morel schlagend vertheidigt.

— Paul Allard gelangt in obiger Zeitschrift (Märzheft) mit seiner großen Darstellung der Kirchenverfolgungen bis zu den Zeiten des Kaisers Decius. Die Reihe der früheren vortrefflichen Artikel über die Verfolgungen der zwei ersten Jahrhunderte hat der Verf. zu einem Buche Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles (Paris 1884 Lecoffre, 461 p.) zusammengestellt. Eine Besprechung dieses Buches soll als Ergänzung der obigen Recension über Le Blant's Martyreracten in Bälde in unserer „Ztschr." erscheinen.

— In den Transactions] of the royal historical society (New series, vol. 2. part. 2. London) behandelt Howorth die vielerörterte historische Frage von der Abhängigkeit der alten britischen Kirche von Rom. Er stellt aufs Neue die Absurdität jener Behauptungen ans Licht, wonach die Briten eine „romfreie" kirchliche Einrichtung mit unabhängiger Gesetzgebung und Verwaltung besessen hätten.

— The Dublin Review, January 1885: H. Hayman, Further remarks on the „Teaching of the twelve apostles" p. 91—106.

— Ibid. Edmund Bishop, English hagiology p. 123—154; über das 1608 zum erstenmal erschienene englische Martyrologium, das sog. britische Martyrologium von 1761 und Stanton's neues Calendar of Saints . . of Westminster.

— P. Ragey, Mitglied der Maristencongregation, hat unter dem Titel Mariale des h. Anselm von Canterbury eine Sammlung von Hymnen in lateinischer Reimprosa herausgegeben, unter welchen sich das sonst dem h. Casimir zugeschriebene Omni die dic Mariae mea laudes anima befindet. Acht datirte Handschriften beseitigen nach seinen Darleg-

ungen sowohl die Ansprüche des h. Casimir auf die Autorschaft des letzteren Hymnus als auch die von Andern geltend gemachten des h. Bernard. Im Uebrigen ist noch eine Verstärkung des Beweises für die Herkunft des Mariale vom h. Anselm wünschenswerth. Bulletin critique 1885 Mars p. 96.

— Archivio stor. ital. 1885 disp. 1. pag. 1 ss: Una bolla del papa Clemente VII. scritta in castel sant' Angelo; Text eines bisher unbekannten Bullenentwurfes aus der Zeit der Gefangenschaft des Papstes, näherhin aus den Monaten Mai bis Dezember 1527, enthaltend Aufforderungen zu öffentlichen Gebeten und päpstliche Excommunicationen gegen die Bedränger; seine Lage sei herbeigeführt, sagt Clemens, nulla alia culpa nostra, quam nimio forsan tuendarum ecclesiasticarum rerum studio et communis inter christianos principes ineundae pacis desiderio.

— Aus dem letzten Hefte der Revue des questiones historiques (1. Janvier) notiren wir den Artikel von A. Du Boys (dem Verfasser des Werkes „Katharina von Arragonien und die Ursprünge des englischen Schismas" s. diese Ztschr. 1881, 545) über Cardinal Fisher, Bischof von Rochester; der Art. bringt aus den jüngsten Publicationen Calendar of State papers und Calendar of letters etc. einige neue Züge zur Geschichte dieses Martyrers.

— Unter dem Titel Un arbitrage pontifical au XVI. siècle handelt P. Pierling in dem nämlichen Hefte nach vatikanischen und anderen Acten über die diplomatische Sendung des P. Possevin nach Moskau 1581—1582.

— Eine Besprechung des neuen Werkes von Marius Sepet über die Jungfrau von Orleans (Tours 1885 Alfr. Mame, 563 S.) in dem gleichen Hefte schließt mit folgenden Worten, die der Recensent aus dem Munde des begeisterten Verfassers zu den seinigen macht: „Könnten wir den Tag erleben, da Frankreich nach Wiederherstellung seines Ruhmes und seiner Größe, stark und frei durch den christlichen Glauben, sich vor dem Altar niederwirft und ruft: Heilige Johanna von Frankreich, bitte für uns!" Kurz vorher enthält die Recension durch ein seltsames Geschick die Angabe, der Verf. bringe einen Ueberblick über die bisherige Bibliographie seines Stoffes und vergesse auch die panegyrische Seite nicht.

— In den Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres t. XXX. 2. partie handelt Graf Riant, der bekannte Historiker der Kreuzzüge, von der Geschichte des heiligen Grabes im 10. Jahrhundert im Anschlusse an eine ehemals dem Kloster St. Viktor von Marseille gehörige Urkunde, welche aus dieser Zeit stammt und in Heliographie mitgetheilt wird.

— Die Madrider Ciencia cristiana brachte sehr beachtenswerthe Artikel über „die Restauration der Studien in den Seminarien" von Domcap. Torres Asensio in Granada. Indem der Herausgeber der Ciencia im Hefte vom 15. Januar die Separatausgabe dieser

Artikel (Madrid 1885 Huérfanos 101 p.) anzeigt, charakterisirt er die spanischen Zustände u. A. in folgendem Satze: „Wenn unsere Universitäten noch katholisch wären, wenn sie der Theologie den ihr gebührenden Rang als Königin der übrigen Wissenschaften einräumten und ihr von den übrigen Fächern die gehörige Achtung zollen ließen, wie dieses in früherer besserer Zeit geschah, dann würde allerdings nicht einzig den Seminarien der Beruf überlassen sein, die kirchlichen Wissenschaften zu erhalten und zu fördern; im Gegentheile, dann müßte stets eine Anzahl von Candidaten des geistlichen Standes die Universitäten beziehen, um an den Facultäten der Theologie eine Erweiterung der wissenschaftlichen Bildung zu empfangen, wie sie in der Regel das Seminar nicht geben kann."

— La cronologia biblico-assira heißt eine Artikelserie, welche im ersten diesjährigen Hefte der Civiltà catt. beginnt und unter reicher Verwendung der einschlägigen, auch der deutschen Literatur sich mit der Frage der Vereinbarung der biblischen Angaben und der Resultate neuerer assyrischen Funde beschäftigt.

Druckfehler.

S. 230 Zeile 14 von oben lies dieses statt dieser; S. 262 Zeile 3 von unten lies S. 241 statt S. 1; S. 284 Zeile 17 von unten lies nun statt nur; S. 292 Zeile Zeile 17 von unten wir auszulassen.

P. Johannes Ev. Wieser †.

Mit Trauer verzeichnen wir auf diesen Blättern die Kunde von dem herben Verluste, welcher das Innsbrucker Collegium und unsere Zeitschrift durch den Heimgang des hauptsächlichen Gründers und Redacteurs der letzteren getroffen hat.

Am 22. April dieses Jahres schied P. Johannes Ev. Wieser von uns, um den Lohn seiner aufopfernden Thätigkeit im Jenseits zu empfangen.

Der Verewigte, dem leider nur vierundfünfzig Jahre beschieden sein sollten, begann und vollendete seine verdienstreiche Laufbahn im Herzen des katholischen Tirol, im Etschlande. Er erblickte in der Nähe Meran's zu Völlan 1831 das Licht der Welt und verlebte seine letzten Wochen zu Bozen, dessen mildes Klima er, um einige Linderung in seinem schmerzlichen Brustleiden zu gewinnen, aufgesucht hatte.

Der Lebensgang des theuern Verstorbenen bietet nichts Außergewöhnliches, aber als außergewöhnlich darf man die Stätigkeit, Treue und hingebende Liebe bezeichnen, mit der er, eine wahre Johannesseele, von den ersten Studienjahren zu Meran angefangen der eigenen religiösen und wissenschaftlichen Ausbildung oblag, und mit der er nach Vollendung seiner Studien in den Priesterseminarien von Brixen und Trient der Verwerthung und Vermehrung der erworbenen Geistesschätze zum Besten der Kirche sich widmete. Allerdings ist auch nicht Vielen eine solche Jugend bescheert, wie er sie unter hundertfacher Anregung durch die seltensten Männer durchleben konnte. Beda Weber, Pius Zingerle, Albert Jäger am Meraner Benedictinergymnasium, dann die drei Theologieprofessoren und späteren gefeierten Bischöfe Gasser, Rudigier und Feßler, dazu Geistesmänner wie Riegler und Bischof Tschiderer, diese Namen bilden einen Kranz von Erziehern und Lehrern, auf welche die Kirche Oesterreichs immerdar stolz sein wird. P. Wieser pflegte dieser Männer, die eine Fülle herrlicher Keime in seine empfängliche Seele gesenkt haben, bei jeder Gelegenheit mit Liebe zu gedenken.

Nachdem er einige Jahre seelsorglichen Wirkens seiner Heimat gezollt hatte, schloß er sich im Jahre 1858 der Gesellschaft Jesu an. Hier fand er seine Heimat in besserem Sinne wieder; denn voll begeisterter Liebe zum gewählten Berufe bereitete er sich in den Pflichten des Ordenslebens und zugleich unter eifriger Ergänzung seiner Studien an der Universität zu Innsbruck einen festen Boden für eine erweiterte Thätigkeit unter gleichstrebenden Freunden. Er sah sich in der Folge auf mehreren Kathedern der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz für verschiedene Zweige des Lehramtes verwendet, und mit seiner ausgesprochenen universellen Begabung wußte er auch auseinanderliegenden Fächern zu genügen. Das Jahr 1870 band ihn jedoch mit der Uebernahme der philosophisch-theologischen Propädeutik der Innsbrucker Universität bleibend an dieses eine Fach, für welches er auch mit Vorzug beanlagt schien.

Wenngleich P. Wieser sich der Pflege seines Faches gewissenhaft widmete, ebenso bedacht auf Vertiefung seiner Kenntnisse in den philosophischen Einleitungswissenschaften der Theologie wie bemüht um Förderung seiner Schüler durch einen musterhaft klaren, präcisen und abgerundeten Vortrag, so umfaßte er doch zu gleicher Zeit mit der ihm eigenen Willensenergie und geistigen Spannkraft mancherlei andere wissenschaftliche und hie und da auch seelsorgliche Arbeiten, die sich, gleichsam durch seine Dienstbereitheit gerufen, an ihn herandrängten. Besonders wenn dringende Bedürfnisse der kirchlichen Gegenwart es zu fordern schienen, unterbrach er gerne die gewohnten Studien, um seine gewandte Feder zu rechter Stunde zur Verfügung zu stellen. So entstanden seine gedankentiefen Schriften: „Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Münchener Erwägungen" (1870), und „Der ‚jesuitische Krankheitsstoff' in der Kirche" (1872), letzteres Buch veranlaßt durch die Angriffe der sogenannten altkatholischen Partei auf Theorie und Uebung des Gehorsams im Jesuitenorden. Aeußerst zeitgemäße Worte sprach er in dem wenig umfangreichen, aber sehr geistvollen Büchlein über die „Döllinger'sche Dreikirchenidee und das wissenschaftliche Prophetenthum in der Kirche" (separat aus dem Brixener Kirchenblatt 1875). Im allgemeineren Sinne war es ebenso das Bestreben, auf die Gegenwart hebend und schützend einzuwirken, was ihm den Gedanken zweier anderen sehr lesenswerthen Arbeiten eingab, seiner ältesten ascetisch-apologetischen Schrift „Ueber die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht für unsere Zeit" (1869), und der philosophischen über „Mensch und Thier" (1875), welche letztere gegen das Umsichgreifen des Darwinismus und des Häckelismus gerichtet ist.

Als im Jahre 1877 diese Zeitschrift gegründet wurde, nahm P. Wieser, wiewohl bereits von angegriffener Gesundheit, mit Muth die Hauptlast des Unternehmens als eigentlicher Redacteur auf seine geübten Schultern. Wie sehr er danach rang, die Zeitschrift als wissenschaftliches Fachorgan zu der entsprechenden Höhe zu führen, das wissen Mitarbeiter wie Leser zur Genüge, das bekunden vor allem auch seine eigenen, in den früheren acht Bänden niedergelegten Abhandlungen, die sich nach allgemeinem Urtheile durch Reife der Gedanken und Fülle des Inhaltes nicht minder als durch feine und gewählte Darstellung auszeichnen. Wir brauchen nur hinzuweisen auf die von ihm herrührenden einleitenden Aufsätze über die Aufgabe der katholischen Wissenschaft in der Gegenwart und über deren Verhältniß zur protestantischen Theologie, ferner auf die philosophischen Untersuchungen über den kosmologischen Gottesbeweis, über das Unendliche und über das Rosenkranz'sche System der Philosophie, auf die apologetischen Abhandlungen über Spiritismus, Wunder und Christenthum, die dogmatischen über das letzte Motiv des Glaubens und die exegetischen über Plan und Zweck des Matthäusevangeliums.

Zwei größere Themata, denen er viele Stunden seiner gewohnten stillen Reflexion und Gedankenarbeit weihte, und über welche er ausgedehnte Vorarbeiten zurückließ, waren eine zusammenfassende Geschichte der Offenbarung mit dem Nachweise der Verkettung der göttlichen Führung des Menschengeschlechtes seit dem Paradiese, und sodann eine auf weitestem historischen und religionsphilosophischen Hintergrunde gezeichnete Gegenüberstellung von Ignatius und Luther. Von letzterer Arbeit hat er, durch das Lutherfest dazu bestimmt, einige Bruchstücke in dieser Zeitschrift bereits bekannt gemacht. Diese Ignatiusstudien (und solche sollten es vor Allem sein, indem Charakter und Thätigkeit des Heiligen durch das Pendant in richtiges Licht zu treten hatten) und diese historische Beschäftigung mit den beiden Repräsentanten zweier bis heute in diametralem Gegensatz fortgehenden Strömungen beruhten bei ihm auf der selbstdurchlebten Erfahrung, wie sehr der Geist des großen Heiligen des 16. Jahrhunderts, den man den Gründer des „modernen Katholicismus" zu nennen beliebt hat, der Geist der Vollkommenheit, des Evangeliums und des Katholicismus aller Zeiten sei. Plan und Aufriß des leider unvollendeten Werkes waren, man darf sagen, seinem tiefsten Inneren entwachsen; denn jeder, der das fromme Gemüth und die schwungvoll strebende Seele unseres Mitbruders kannte, wird ihm in gerührter Erinnerung Zeugniß geben, daß gerade dieß das Ideal

seines Lebens war, an sich selbst die hohen Anweisungen und Beispiele des heiligen Ordensstifters zum Ausdrucke zu bringen.

P. Wieser verfügte, wie es schon der obige Ueberblick seiner Arbeiten zeigt, über eine ganz ungemeine Allseitigkeit theologischer Bildung und eine seltene Elasticität des Geistes. Ein gemessenes, eher langsames Urtheil hinderte bei der Vielheit der von ihm umfaßten Gegenstände die Oberflächlichkeit, das Studium des Besten aus jedem Fache schützte ihn vor Dilettanterie, die Philosophie, sein eigentliches Berufsfach, half, das Verschiedenartige zu einer Einheit unter gegenseitiger Beleuchtung zu verbinden. All sein Wissen aber war nicht ein todter Kram von Kenntnissen, sondern stand mit dem kirchlichen Leben unserer Tage im engsten und fruchtbarsten Zusammenhange.

Vielleicht wird dem nachfolgenden Vergleiche, welchen das schöne Heimathland des Betrauerten fast von selber darbietet, mehr als einer seiner Freunde eine gewisse Berechtigung zuerkennen. Wer je einen sonnigen Ferienherbst auf den Fluren und Höhen Südtirols geweilt hat, trägt tief im Innern den Eindruck der Landschaft, die durch ihre Gegensätze überrascht. Unten im Thale des Etschflusses in mannigfaltiger, wahrhaft üppiger Fruchtfülle die reifenden Felder, Obstgärten und Weinberge, und zu gleicher Zeit von oben über die Kastanienhaine herabschauend die Gletscher in ihrer ruhigen, abgeklärten Höhe. So war Ruhe und Abgeklärtheit des Geistes, in Verbindung aber mit einer überraschenden Fruchtbarkeit und Fülle der Ideen das Wesen der bedeutenden wissenschaftlichen Kraft, die wir verloren haben. Und ebenso bildete eine fast weltfremde Stille, wiederum in der nämlichen schönen Verbindung mit Herzlichkeit und Gemüth, das Characteristische seiner Erscheinung im Umgange.

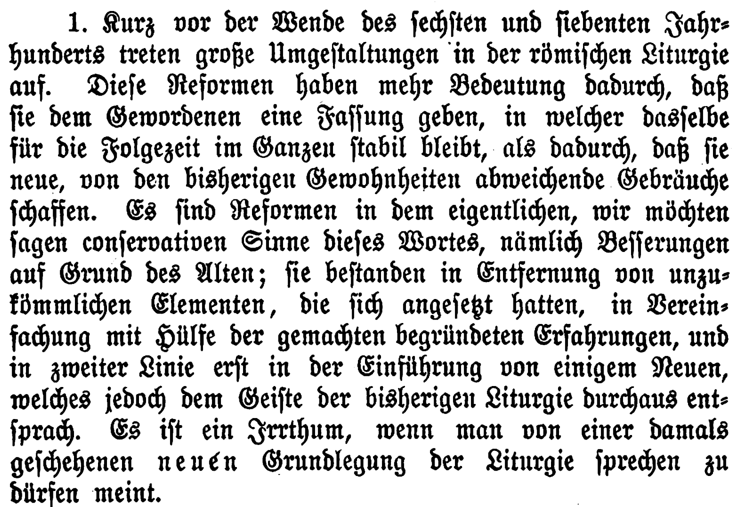
Vivas in pace cum Christo!

Abhandlungen.

Die Stationsfeier und der erste römische Ordo.

Ein Beitrag zur Geschichte der römischen Meßliturgie aus der Zeit ihres Abschlusses am Ende des sechsten Jahrhunderts.

Von Prof. Hartmann Grisar S. J.



1. Kurz vor der Wende des sechsten und siebenten Jahrhunderts treten große Umgestaltungen in der römischen Liturgie auf. Diese Reformen haben mehr Bedeutung dadurch, daß sie dem Gewordenen eine Fassung geben, in welcher dasselbe für die Folgezeit im Ganzen stabil bleibt, als dadurch, daß sie neue, von den bisherigen Gewohnheiten abweichende Gebräuche schaffen. Es sind Reformen in dem eigentlichen, wir möchten sagen conservativen Sinne dieses Wortes, nämlich Besserungen auf Grund des Alten; sie bestanden in Entfernung von unzukömmlichen Elementen, die sich angesetzt hatten, in Vereinfachung mit Hülfe der gemachten begründeten Erfahrungen, und in zweiter Linie erst in der Einführung von einigem Neuen, welches jedoch dem Geiste der bisherigen Liturgie durchaus entsprach. Es ist ein Irrthum, wenn man von einer damals geschehenen neuen Grundlegung der Liturgie sprechen zu dürfen meint.

Ebenso wäre es eine gänzlich falsche Auffassung, wollte man in der Reformarbeit, die sich vollzog, die planmäßige Absicht erkennen, nunmehr der ganzen kirchlichen Zukunft ein im wesentlichen vollendetes liturgisches Erbtheil zu übergeben. Nein, der Abschluß der früheren Entwickelung, die Sanction für die

Folgezeit vollzog sich, ohne daß man die Arbeit im Bewußtsein ihrer weittragenden Bedeutung unternahm. Es war lediglich ein äußerer Anstoß, wie wir sehen werden, und ein verhältnißmäßig unansehnlicher, nämlich die Neuordnung des römischen Stationswesens, welcher zu einer besseren Einrichtung des alten Sacramentariums Veranlassung bot, und welcher dann in Verbindung mit zunächst bloß localen Erneuerungen zur Erweiterung von anderen älteren liturgischen Vorschriften, wie der im Ordo I. Romanus enthaltenen, hinführte. Sacramentar und Ordo standen im Mittelpunkte der ganzen Reform; sie wurden durch den genannten unscheinbaren Anlaß, durch die Bemühungen um die Stationsfeier, in enge Betheiligung gezogen, indem in ihnen Aenderungen angebracht werden mußten. Nur weil man diesen Zusammenhang zwischen dem Stationswesen und der Natur der damaligen Reform, wie uns scheint, nicht genügend beachtet hat, konnte man in der Reform Systeme finden, welche thatsächlich nicht in ihr lagen. Indessen bei der Entwickelung der meisten kirchlichen Institutionen finden wir ja eine ähnliche Erscheinung, wie wir sie hier werden feststellen müssen. Sie wachsen langsam und natürlich von innen heraus, und irgend ein zufälliger äußerlicher Umstand ist es oft, welcher in ihnen Modificationen durch die kirchliche Autorität veranlaßt, die dann in heilsamster Weise einen bleibenden Charakter erhalten.

Noch einer anderen irrthümlichen Annahme sei hier schon vorgebeugt. Wer mit der Geschichte der römischen Liturgie minder vertraut ist, bildet sich leicht, wo von dem Abschlusse unseres heutigen Missales in der Zeit um 600 die Rede ist, das falsche Urtheil, es sei aus früher Zerstreutem ein einheitliches Werk, ein Meßbuch hergestellt worden, welches ähnlich dem heutigen alle für die Meßfeier benöthigten Formulare enthalten hätte. Aber Meßbücher in diesem heutigen Sinne gab es, wenn wir Muratori glauben, erst nach dem ersten Jahrtausend. Vor wie nach der Reformperiode, von welcher hier gehandelt wird, waren die nöthigen Texte für die Lesungen, Gebete, Gesänge u. s. w. in mehreren Büchern und durchweg auch in verschiedenen Bänden vertheilt.

Das wichtigste Werk, das Sacramentarium, enthielt nur die Orationen für die verschiedenen Tage (nämlich die Orationen vor der Epistel, die Secreten, die Postcommunionen und beziehungsweise zwei andere noch zu erwähnende), ferner die Prä-

fationen und den Kanon mit den je nach den Zeiten wechselnden zwei Gebeten Hanc igitur und Communicantes. Sein übriger Inhalt bezog sich nicht oder kaum auf die heil. Messe. Aber von seiner Bestimmung für dieses Opfer der heiligen Eucharistie, das sacramentum per eminentiam, hatte das Buch den Namen sacramentarium oder liber, codex sacramentorum, wohl auch sacramentorum (sic) allein. Die Bezeichnung liber mysteriorum kommt ebenfalls vor.

Ein zweites Werk, welches andere Theile der Messe enthielt, war der antiphonarius missae; er gab, durchweg von den Gesangzeichen begleitet, Introitus, Graduale, Alleluja, Tractus und Communio, also alle jene nach den Tagen zu wählenden Stücke, welche bei Anwesenheit eines Sängerchores diesem zufielen. Dieses Meß-Antiphonar ist nicht zu verwechseln mit demjenigen, welches dem Chore zu den kanonischen Tagzeiten diente. — Ein drittes Buch endlich und ein viertes enthielten die Episteln und die Evangelien, das erstere lectionarius, epistolare oder apostolus, das letztere evangeliarum, evangelistarium, auch lectio evangelii genannt. Bisweilen gab das Lectionar zugleich auch die Evangelien. So zu sagen ein Index zur Bestimmung der Episteln und der Evangelien war der Comes, ein Tabellenwerk, das auch öfter mit den ganzen ausgeschriebenen Lesetexten auftrat, und welches man vielleicht nicht mit Ungrund dem heil. Hieronymus als Verfasser zuschrieb. (E. Ranke, Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden. Berlin 1847, S. 258 ff.; M. Schu, Die biblischen Lesungen u. s. w. in der Messe. Trier 1861, S. 116 ff.). — Nimmt man noch etwa die Diptychen hinzu mit ihren Namenlisten der zu Commemorirenden und endlich die Ordines, d. h. die Anleitungen zur Ausführung der kirchlichen Ceremonien oder Rubrikenbücher, auf welche wir unten zurückkommen müssen, so zeigen diese sechs Sammlungen, die wir zählen, daß die heilige Feier für den Celebranten mit einer erheblichen Erschwerung verbunden war, die ihm jetzt erspart ist.

2. Das älteste ans Licht gezogene Sacramentar der römischen Kirche, das zu öffentlichem Gebrauche diente, ist bekanntlich das Gelasianische; denn das sogenannte Leonianische ist nur eine Privatarbeit, rührt nicht vom heil. Leo I. her, wie man geglaubt hat, und bringt, wenngleich es

älter ist, als das Gelasianische, doch nicht die Formulare in jener Ordnung und bestimmten Folge, wie sie sicher im großen Ganzen schon vor Gelasius bestand; es ist vielfach eine verworrene Zusammenstellung älterer und jüngerer Meßgebete gegen Ende des 5. Jahrhunderts zu einem unbekannten Zwecke angefertigt. Das gelasianische Sacramentar dagegen legt seine Bestandtheile, von denen später die Rede sein wird, im Ganzen in jener fixen Ordnung vor, welche unter Papst Gelasius diejenige der römischen Kirche gewesen oder geworden sein muß. Sowohl Gennadius (De scriptoribus ecclesiasticis c. 94. Migne P. L. 58, 1115) als der Liber pontificalis eignen dem heil. Papste Gelasius I. (492—496) die Abfassung dieses Sacramentars zu, und beide wissen von der sprachlichen Sorgfalt, die Gelasius den (meist wohl älteren) Orationen sowie den vielfach von ihm neubeigefügten Präfationen zuwendete; der Papst schrieb sie nach Gennadius elimato sermone und nach dem Papstbuche cauto sermone. Leider besitzen wir das Gelasianische Sacramentar nicht in seiner ursprünglichen Form; noch am meisten Anspruch auf Integrität scheint der Kanon desselben machen zu dürfen, welchen im Jahre 1879 Warren zu London in seiner Ausgabe des alten irischen Missales nach dem sogenannten Stowe Missal herausgegeben hat.[1]) In der Gestalt, in welcher das Gelasianum in seiner bis jetzt besten Ausgabe beim sel. Card. Tommasi im VI. Bande von dessen durch Vezzosi herausgegebenen Werken (ohne Canon) vorliegt, hat es schon gallikanische Modificationen und trägt die Spuren einer Entwickelung, die wenigstens in das siebente Jahrhundert hineinreicht. Eine bessere Handschrift als diejenige, die Tommasi zu Grunde legte, wäre erst noch zu finden. Jedoch auch so repräsentirt es eine Zeit,

[1]) The manuscript irish missal . . edited with introduction and notes by J. E. Warren, B. D. Fellow of St. John's college, Oxford. London, Pickering and Co. 1879. 8°. 212. — In den vergleichenden Tafeln des Kanons, welche Warren vorausschickt, ist zum erstenmal der bisher unbekannte Kanon des Papstes Gelasius (canon papae gilasi, p. 2) nach den handschriftlichen Aufzeichnungen im sog. Stowe Missal, die nach der Schätzung des Herausgebers dem 7. und 9. Jahrhundert angehören, mitgetheilt. Durch die Vergleichung dieses Kanons einerseits mit demjenigen Gregors des Großen, d. h. dem des heutigen Missales, und andererseits mit demjenigen der sog. apostolischen Constitutionen sind überraschende Schlüsse für das Alter aller wesentlichen Gebete des römischen Kanons und überhaupt für die Entwickelungsgeschichte dieses Hauptbestandtheiles der Messe möglich. Doch hierüber im nächsten Hefte.

die uns um ein Bedeutendes vor die Formen zurückführt, in welchen uns das gregorianische Sacramentar, ebenfalls schon mannigfach verändert, erhalten ist.

Das gregorianische Sacramentar, von dem heil. Kirchenlehrer Gregor I. (590—604) herrührend, ist dasjenige, welches das gelasianische in der römischen Liturgie verdrängte und für immer maßgebend blieb. Sein berühmter Urheber ist zugleich der Urheber der oben erwähnten für die Zukunft so nachhaltigen liturgischen Reformen. Dieses Sacramentar des „Vaters des kirchlichen Cultus", wie das dankbare Mittelalter Gregor den Großen nannte, wird uns unten namentlich beschäftigen müssen. Es ist hier nur auf die Ausgabe desselben in Muratori's Liturgia Rom. vetus t. II. als die beste hinzuweisen.

Wenn eben angedeutet wurde, daß wie das gelasianische so auch das gregorianische Sacramentar nicht in reiner Gestalt überliefert ist, so ist damit zugleich ein Umstand hervorgehoben, welcher die liturgischen Untersuchungen über die uns beschäftigende Zeit zu einer schwierigen Arbeit macht. Unser Hauptthema ist indessen ein mehr begränztes: Wie entstanden die Reformen Gregors des Großen und was läßt sich über ihren Umfang aussagen? Eine vollständige Darstellung der liturgischen Zustände jener Zeit kann nicht Gegenstand einer kurzen Abhandlung für unsere Zeitschrift sein. Es sind für das bezeichnete engere Thema genügende Anhaltspunkte vorhanden, die freilich kritisch zu sichten sind, und sie finden sich theils in den Werken des Papstes zerstreut, theils sind sie aus den liturgischen Formularen zu erschließen, theils werden sie durch Spätere in Form von historischen Mittheilungen über ihn und seine Thätigkeit vorgelegt.

3. Die Stationen Roms und die Natalitien der Heiligen. Johannes Diakonus, der alte Biograph Gregors des Großen, sagt von diesem Papste: „Er ordnete sorgfältig die Stationen in den Basiliken und den Cömeterialkirchen der heiligen Martyrer, so wie sie jetzt noch vom römischen Volke besucht werden, gleich als weile Gregor noch immer in seiner Mitte. Er selbst zog mit in die Stationskirchen, und bei dieser Gelegenheit wurden seine Homilien [zum Theil von ihm persönlich . .] vorgetragen. Es begleitete ihn bei der Procession zu

jenen Kirchen ein Heer des Herrn, und allerseits strömten die Gläubigen herbei, um das Wort der Lehre zu vernehmen." (Vita S. Greg. l. 2. c. 18; Migne P. L. 75, 94; cf. l. 4. c. 74, ib. col. 224). Der nämliche römische Berichterstatter macht ferner die folgende für die Entstehung des gregorianischen Sacramentars höchst bedeutsame Mittheilung: „Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens, pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit." (L. 2. c. 17. col. 94).

Es waren vierzig evangelicae lectiones, für welche Gregor Auslegungen aufschrieb, die während der heiligen Opferfeier zum Vortrage kamen. Er sagt es selbst in dem der Sammlung dieser Evangelienhomilien vorangestellten Widmungsschreiben an Bischof Secundinus von Tauromenium (Praef. Migne 76, 1075) und bemerkt, die erklärten Lesestücke gehörten zu denjenigen lectiones evangelii, quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent. Ein Theil dieser Homilien weist sich, vom obigen Zeugnisse des Johannes auch abgesehen, als Reden aus, die bei Gelegenheit der Stationsfeier vorgetragen wurden; der übrige Theil wurde laut der darin enthaltenen Angaben an Heiligenfesten (natalitia Sanctorum) verwendet, bloß eine oder zwei hatten eine andere Bestimmung.

Der Stationsfeier legte der Papst nicht ohne Grund eine hohe Bedeutung bei. Sie war eine uralte Sitte der römischen Kirche. Schon Papst Cornelius († 253) erwähnt der außergewöhnlichen liturgischen Festzusammenkünfte, in denen die Feier bestand, und seine Andeutungen werden durch eine Stelle von Tertullian, welche auch den aus der Militärsprache entlehnten Ausdruck erklärt, deutlicher (Statio = Wache; Tertull. De orat. c. 18. s. Migne P. L. 1, 1182; Cornel. ep. 6. ad Cyprian. Migne 3, 747. Hartel 612). Auf Natur und Ursprung der Feier gehen wir nicht ein; davon wissen die Liturgiker genug zu sagen und oft mehr als die Quellen enthalten. Es sei nur erwähnt, daß man unter Papst Damasus († 384) zufällig hört, wie in den Wirren der ersten Zeit seines Pontificates „das Volk die Stationen in den Cömeterialkirchen feierte ohne Cleriker", und daß dem Papst Hilarus († 468) die Anstellung von „Ministerialen, welche sich jedesmal nach den festgesetzten Stationen zu begeben hatten" von dem Papstbuche zugeschrieben

wird (Lib. pont. Migne 128, 350; Faustini et Marcellini lib. precum, Migne bei den Werken des heil. Damasus 13, 83).

Die Thätigkeit Gregors I. für diese Feier betreffend, scheint die Abhaltung der Stationen unter den jüngsten Vorgängern dieses Papstes einigermaßen in Rückgang gekommen zu sein. Es wäre dies erklärlich aus der öffentlichen Lage; denn die in Italien eingebrochenen Longobarden suchten die Umgebungen von Rom heim; da ein Theil der Stationskirchen außerhalb der Mauern bei den Cömeterien lag, so mochten die frommen Theilnehmer der Procession und der Messe für ihre Sicherheit fürchten.

4. Die Geburtstage der mehr verehrten Heiligen, d. h. die Tage der jährlichen Gedächtnißfeier ihres Todestages, standen den Stationstagen in so ferne gleich, als zu den Kirchen der betreffenden Heiligen ebenfalls eine Procession stattfand, an welche sich dann die heilige Opferfeier in dieser Kirche anschloß. Im Sacramentar Gregors sind solche Versammlungen bei den natalitia sanctorum nicht bemerkt; die Stationsorte dagegen sind eingetragen wie sie ähnlich auch heute noch im römischen Missale über vielen Messen erscheinen. Für die Natalitien bedurfte der Clerus, wie es scheint, keiner solchen besonderen Eintragung, weil der Ort der Festfeier beim Eintreffen eines Heiligentages von selbst mit der Kirche oder dem hauptsächlichen Gedächtnißorte des Heiligen hinreichend bekannt war. Was oben von Johannes Diakonus über Gregors Beziehungen zu den Stationen gesagt wird, dehnen wir darum auch auf die Natalitien aus, wie wir diese im Folgenden überhaupt unter den Stationen einbegreifen.[1])

5. Es muß gleich beim Beginne seiner Regierung gewesen sein, daß der Papst die Wiederbelebung und Neuordnung dieser volksthümlichen Uebungen des Cultus in die Hand nahm; seine Homilien über die Evangelien, die sich so enge mit den Stationen und Natalitien berühren, sind wenigstens sämmtlich vor der Mitte

---

[1]) „Omnibus diebus festis sanctorum erat statio i. e. confluxus populi ad locum sacrum illi sancto, nec in calendariis designatur illa statio, quia per se nota est." Fronto, Praenotata ad Kalend. Rom. §. VII (Frontonis Epistolae et Dissertt. ed. Veronae 1733, p. 121).

d. J. 593 abgefaßt.[1]) Gregor hatte schon vor der Uebernahme des Pontificates den geschichtlich so denkwürdigen Umzug der Römer während der Pest, die litania septiformis, veranstaltet. Religiöse Aufzüge mit der in ihnen liegenden Manifestation des Buß- und des Gebetsgeistes entsprachen sehr seiner heiligen Sinnesrichtung. Er erblickte in diesen Cultusformen ein wirksames Mittel, durch die Gemeinsamkeit der Andacht den gebeugten Muth seiner Römer wieder aufzurichten und gegenüber den beispiellosen Calamitäten der Zeit ihnen Vertrauen und Hoffnung auf göttliche Hilfe einzuflößen. Die Stadt übernahm die Sitte dieser Züge aus seiner Hand als einen ihrer populärsten religiösen Gebräuche im Mittelalter, und erst seit der Avignoner Periode verschwanden sie, um der bis heute dauernden Privatandacht des Volkes bei den betreffenden, mit großen Ablässen für diese Tage ausgestatteten Kirchen Platz zu machen.

Es müssen aber gerade in den Jahren Gregors Scenen eigenthümlicher Schönheit und überirdischen Ernstes gewesen sein, wenn der „Apostolicus", von seinem exercitus Domini begleitet, nach stattgefundener Versammlung der Gläubigen in einer Stadtkirche, der sogenannten collecta, zu dem Orte der Station aufbrach. Eine Oration ad collectam, wie wir sie im gregorianischen Sacramentar wiederholt finden, hatte den Zug eingeleitet. Betend und singend bewegte er sich hin durch die zusammenfallende Herrlichkeit des alten Rom, der ehemaligen Weltbeherrscherin, welche jetzt sich vor dem Kreuze gedemüthigt hatte. Die geschlossenen oder zum Theile verwitterten heidnischen Tempel, die verlassenen Prachtbauten, die leeren Gerichts- und Kaufhallen der großen Kaiserzeit, soweit sie sich noch bis in diese Zeit gerettet hatten, Alles stimmte zu dem Eindrucke, den inmitten des großen Elendes der Zeit, in der Furcht vor den hereingebrochenen Barbaren Volk und Clerus im Gebete vereint auf den Beschauer machen mußten. In dieser Umgebung hat jene Sage eine tiefe geistige Bedeutung, welche den Papst Gregor auf einem solchen Processionszuge im Angesichte des Forum von Trajan, das noch in seinen Kunstbauten prangte,

[1]) Ewald setzt in der neuen Ausgabe der Regesten von Jaffé das Schreiben, mit welchem Gregor dem Bischof Secundin die Homilien schickt, in die Mitte des Jahres 593 (n. 1289) und führt unter den gehaltenen Homilien die vierzigste (in bas. s. Laurentii dominica II. post Pentecosten) auf beim 31. Mai 593.

eines milden, wohlthätigen Actes dieses Kaisers mit Ergriffenheit gedenken läßt; zu St. Peter angekommen, heißt es, habe er unter einem Strom von Thränen für ihn gebetet und ihm Rettung im Jenseits verschafft. Wohl mochte Manchem der Mitziehenden die Vergangenheit vor dem Geiste auftauchen; aber die Gegenwart, das neue christliche Rom, besaß in seiner Religion und Liturgie eine viel weiter greifende Macht als der vergangene Scepter der Cäsaren, sie dehnte sich in die Ewigkeit hinüber aus, und dessen nahm man Trajan in der späteren Ueberlieferung zum Zeugen.

Genau nach liturgischer Vorschrift gruppirten sich um den Papst die mannigfach abgestuften Kirchendiener, die den Zug mitmachten. Auf die Einhaltung der Ordnung nach Rang und Vorschrift richtete Gregor, wie zahlreiche seiner Handlungen bekunden, ein außerordentlich wachsames Auge; im Dienste des Heiligthumes war das Kleinste für seine Sorgfalt groß genug. An der Spitze schreiten die Akolythen von jener aus den sieben Regionen der Stadt, welcher bei dem Wechsel des Dienstes zwischen den Regionen die Officien an dem betreffenden Tage zufallen. An sie schließen sich die päpstlichen Defensoren, ebenfalls Träger der niederen Weihen. Während diese zu Fuße gehen, erscheinen darauf zu Pferde die sämmtlichen päpstlichen Diakonen mit ihrem Primicerius, dann zwei Regionarnotare aus den niederen Ordines und die mit der Regionarwürde bekleideten Defensoren und Subdiakonen. Ihnen folgt nach einem Zwischenraume der Papst, gleichfalls zu Pferde; er hat zum Geleite seines Pferdes an der Rechten und Linken Diener (stratores; Joh. Diac. l. 2. c. 43); hinter ihm kommen vier seiner nächsten geistlichen Beamten einher, der Vicedominus, der Vestararius oder Vestiarius, der Nomenclator und der Saccellarius, auch Arcarius genannt. Von diesen haben der Nomenclator und der Saccellarius die Obliegenheit, auf dem Wege die etwa dargereichten Bittschriften entgegenzunehmen und Almosen an Bedürftige auszuspenden. Wiederum folgen am Ende des Zuges der Geistlichkeit vor dem begleitenden Volk Akolythen, welche die zum Gebrauche bei der Stationsfeier nöthigen heiligen Geräthe tragen. So wallen sie, ein Bild des Friedens in der tief aufgeregten Zeit, zu der Stationsbasilica oder der Erinnerungsstätte des gefeierten Heiligen. Dortselbst aber empfängt den Zug der an der Schwelle harrende Clerus der betreffenden Kirche. Derselbe erhält den Segen vom Papste und zieht dann

unter Vortragung des Kreuzes, Hymnen singend und Weihrauchfässer schwingend mit ihm in das Gotteshaus ein.

Die Darstellung der nun anhebenden Meßfeier selbst muß für eine etwaige spätere Abhandlung vorbehalten werden. Alle oben verwendeten Einzelheiten der Procession sind dem ersten römischen Ordo entnommen, von dessen Zusammenhang mit der gregorianischen Zeit alsbald unten zu handeln sein wird.

6. Vorerst muß unsere Untersuchung sich mit der freilich keineswegs anlockenden Arbeit beschäftigen, die Tage für die römischen Stationen jener Zeit irgendwie zu eruiren. Mit dieser Aufgabe steht dann die Frage nach den Kirchen, wo die Stationen gehalten wurden, in enger Verbindung. Beides aber wird, so complicirt und schwierig auch die Erörterung ist, einen erheblichen Gewinn abwerfen für die Kenntniß des Zusammenhanges zwischen den Stationen und der damaligen Reform. Beides wird Gelegenheit bieten zu einer Reihe von beachtenswerthen liturgisch-historischen Beobachtungen insbesondere über das Perikopensystem der alten Kirche.

Fragt man also nach den Kirchen, zu welchen die Stationszüge stattfanden, und nach den für sie bestimmten Tagen, so besitzen wir hinsichtlich der natalitia sanctorum mehr Sicherheit als hinsichtlich der eigentlichen Stationstage.

Die Natalitien wurden eben, wie schon bemerkt, hauptsächlich gefeiert in den Kirchen der betreffenden Heiligen oder an deren Erinnerungsorten, und zwar an den Festen, die im gregorianischen Sacramentar mit dem Datum verzeichnet sind, wenn auch natürlich nicht bei allen dort vorkommenden Heiligenfesten solche Veranstaltungen, mit einem Stationszuge des Papstes nämlich, gemacht wurden. Letzteres konnte schon darum nicht an allen diesen Festen geschehen, weil an manchen Tagen zwei Natalitien zugleich gefeiert wurden, und darunter für Rom sehr bedeutungsvolle, wie z. B. am 23. November das des heil. Papstes Clemens und das der heil. Felicitas.

Gregor hat unter seinen Evangelienhomilien elf, welche laut ihrer Ueberschrift bei den Maurinern auf bestimmte Heiligenfeste und in der Basilica der betreffenden Heiligen gehalten sein wollen. Wir können auf Grund des Handschriftenzeugnisses diese elf Angaben durchgängig als zuverlässig annehmen, nur brauchen wir nicht bei den Basiliken immer an Kirchen zu

denken, die den betreffenden Heiligen allein gewidmet gewesen wären. In mehreren dieser Homilien des Papstes führt uns auch der Inhalt an einen Ort der Versammlung, welcher jener Ueberschrift entspricht. So weist Gregor in der schönen Predigt am Feste des Martyrerpaares Nereus und Achilleus, hom. XXVIII. n. 3 hin auf die sancti isti, ad quorum tumbam consistimus; man befand sich in der von de Rossi jüngst entdeckten Cömeterialkirche der heil. Domitilla, worin die Nereus und Achilleus damals noch ruheten, nicht in der jetzigen Kirche der beiden Heiligen, welche mit Unrecht die Erinnerungen an die XXVIII. Homilie bewahrt; einige Handschriften enthalten denn auch die Ortsangabe, welche von den Maurinern hätte gewählt werden sollen: in coemeterio ss. Nerei et Achillei (s. Maur. Not. a. h. l. und unten S. 398). In der Homilie am Pankratiusfeste (XXVII. n. 7. 9) sagt Gregor ähnlich: Multi ad solemnitatem martyris convenistis; ad martyris tumbam consistimus. In der Homilie am Tage der Martyrer Processus und Martinian (XXXIII. n. 6) hören wir ihn wieder sprechen: Ad sanctorum martyrum corpora consistimus, er predigt nach Ausweis des Inhaltes in der „Kirche" zweier Martyrer. Zur Feier, bei welcher die Homilie am Feste des heil. Martyrers Mennas gehalten wird, (XXXV. n. 1) ist man weit hinausgezogen (longius ab urbe digressi sumus), und es ist die Zeit des beginnenden Winters, in welcher Gregor sagt: natalem martyris hodierna die colimus (n. 7); das letztere paßt ganz auf den Cult des genannten Heiligen. Die Homilie am Felicitasfeste (III. n. 3.) redet nicht vom Orte, aber erwähnt die beata Felicitas, cujus hodie natalitia celebramus. So sagt auch diejenige vom Andreasfeste nur: Beati Andreae apostoli natalitia celebramus (V. n. 4). Die zur (ersten) Feier der heil. Agnes (XI. n. 3) deutet wenigstens hin auf die sancta haec, cujus hodie natalitia celebramus. In der Homilie am Tage des heil. Felix (XIII. n. 6) fragt der Redner: Ubi sunt illi, qui ea quae hodie colimus nobiscum transacto anno beati Felicis natalitia celebraverunt? So finden wir also in acht von den obigen elf Homilien eine gewisse Bestätigung ihrer Ueberschriften; wir dürfen wohl auch für die andern drei ihre Ueberschriften als begründet hinnehmen und erhalten so als andere drei Festversammlungen,

die zu den unter Gregor gefeierten gehörten, jene in der Basilica des heil. Papstes Silvester (hom. IX), in der Basilica der heil. Agnes (hom. XII) die zweite Festfeier (s. S. 399), und in der Basilica des heil. Sebastian (hom. XXXVII).

Daß aber außer den genannten Festversammlungen noch viele andere mit dem nämlichen Aufwande von Feierlichkeit gehalten wurden, erhellt schon aus einem Vergleiche der angeführten mit den Festen des gregorianischen Sacramentars. Eine ganze Anzahl von Heiligentagen wäre aus dem letzteren zu nennen, welche in der gottesdienstlichen Ordnung Roms, sei es wegen des Ranges der Heiligen, sei es wegen ihrer Beziehung zur Stadt weit eher eine solche Bevorzugung beanspruchen, als verschiedene der oben bezeichneten. Es mag aber auch hier erwähnt sein, daß alle bezeichneten Heiligen mit einziger, wohl nur zufälliger, Ausnahme von Nereus und Achilleus im Sacramentare stehen, und zwar an denselben Plätzen, wo sie noch heute im römischen Meßbuch zu suchen sind: Pancratius am 12. Mai (im heutigen Meßbuch mit Nereus und Achilleus zusammen), Processus und Martinian am 2. Juli, Mennas am 11. November, Felicitas am 23. November, Andreas am 30. November, Agnes am 21. und am 28. Januar, Felix am 14. Januar (die Identität der beiden Felix vorausgesetzt), Silvester am 31. December und Sebastian am 20. Januar.

7. Gehen wir über zu der Ordnung der Stationsversammlungen an Tagen des Kirchenjahres, die nicht Feste von Heiligen waren (wir dürfen diese Stationen im Unterschiede von den Zusammmenkünften an Heiligentagen eigentliche Stationen nennen), so können uns als Quellen zu einiger Kenntniß der betreffenden Zeiten und Orte wiederum zunächst die Evangelienhomilien Gregors und sein Sacramentar dienen. Nur stehen wir mit diesen beiden Quellen allein auf recht schwankendem Boden. Das Sacramentar nämlich steht in seiner bis jetzt zugänglichen Form in Bezug auf die Abhaltung der Stationen verschiedentlich mit der Zeit Gregors in Widerspruch. Es setzt z. B. Stationen auf die Donnerstage der Fastenzeit, an welchen von Gregor sicher noch keine gehalten wurden (Praef. bei Muratori 271); auch kann der Papst noch nicht die im Sacramentar für den Freitag in der Osterwoche verzeichnete Station ad s. Mariam ad martyres haben, da zu

seiner Zeit dieser Ort, das Pantheon nämlich, noch nicht in eine Kirche umgewandelt war. Von den Evangelienhomilien aber gilt hier noch mehr als früher die oben gemachte Bemerkung über die Unsicherheit ihrer Ueberschriften. Es kündigen uns zwar bei den Maurinern fast alle hier in Betracht kommenden Homilien an, zu welcher Zeit und in welcher Basilica sie gehalten worden seien, und laut obiger Mittheilung des Diakons Johannes (S. 389) möchte man dann sofort daselbst die Station suchen. Allein es wird sich zeigen, daß man ohne anderweitige Stützpunkte nicht trauen darf.

Die Homilien verdienen in Beziehung auf unsere Frage eine nähere Untersuchung.

8. Die Ausgabe der Homilien in der von den Maurinern veröffentlichten Sammlung der Werke Gregors gehört nicht zu den besten, nicht einmal zu den besseren Arbeiten dieser berühmten Benedictiner, was zugleich von der ganzen Edition überhaupt einigermaßen gelten muß. Sainte-Marthe, der die Herausgabe der Opera s. Gregorii leitete, war kein Mabillon. Mabillon würde, was die Ueberschriften unserer Homilien betrifft, sicher nicht auf die Autorität von vereinzelten und zudem vielfach jüngeren Codices hin die Angaben über Zeit und Ort der Homilien ausgewählt und im Text an den Kopf der Reden gestellt haben. Das thun aber Sainte-Marthe und seine Mitarbeiter. Ihre eigenen Mittheilungen aus denen ihnen vorgelegenen Handschriften zeigen indeß, daß ihre Wahl dieser Titel vielfach mit den besten unter diesen Handschriften im Widerspruch steht.

Mit den Homilien des Papstes über die Evangelien sind in den Handschriften in Bezug auf die äußere Anlage der Sammlung manche Aenderungen vor sich gegangen. Die Veranlassung hierzu bot ihre häufige praktische Benützung dar. Die Predigten keines anderen Kirchenvaters gingen so sehr in den Gebrauch der öffentlichen Lesung über, sei es in der Liturgie sei es bei Capiteln oder im Refectorium klösterlicher Communitäten, wie jene Homilien Gregors mit ihrer herzlichen, väterlichen Sprache, ihrer Verwendbarkeit für die verschiedensten Lagen des christlichen Lebens und ihren der Denkrichtung des Mittelalters so entsprechenden allegorischen Auslegungen. Durch jenen öffentlichen Gebrauch kam es aber, daß man dem localen Bedürfnisse zu liebe und je nach den Evangelienlesungen, an welche man einen Anschluß suchen wollte, die Reihenfolge der Homilien in den Handschriften umstellte und den Ueberschriften gerne eine neue Form gab. Gregor hatte die vierzig Homilien in zwei Bücher eingetheilt, die erste Gruppe enthielt zwanzig, welche er bloß dictirt, nicht aber vorgetragen hatte, die andere gab die zwanzig vorgetragenen, und zwar in der Ordnung, wie sie nach einander von ihm

verfaßt worden waren (Praef. cit.). Diese letztere Ordnung der Abfassung war allerdings diejenige des Kirchenjahres; aber weil die beiden Gruppen nicht im nämlichen Kirchenjahre entstanden, weil ferner die Krankheiten, die den Papst am Sprechen hinderten, zu verschiedener Zeit eintraten, auch Gregor sicher nicht alle aufeinanderfolgenden Stationen mit Homilien versah, so wies selbst die ursprüngliche Anlage der Homiliensammlung keine genügenden Anhaltspunkte zur Zusammenstellung einer Liste für Ort und Zeit seiner Stationen auf. Die späteren Abschreiber haben die Ordnung Gregors noch dazu verkehrt; die Homilien können sich in der Urschrift absolut nicht so gefolgt sein, wie die Mauriner sie geben; ihre Abtheilung zugleich in zwei Bücher in dieser Ausgabe ist willkürlich und verwirrend.

Für die Feststellung der Ueberschriften der einzelnen Homilien sind bis jetzt die Berichte von Reifferscheid über verschiedene sehr alte Gregormanuscripte am wichtigsten. Diese Berichte finden sich in seinen Beiträgen für die „Sitzungsberichte" der historisch-philosophischen Classe der Akademie der Wissenschaften und sind später besonders zusammengestellt worden. Im Bd. 56 S. 476 ff. gibt Reifferscheid Mittheilungen über einen dem 10. Jahrhunderte angehörigen Cod. Palatinus membr. n. 430 der Vaticana. Nirgends nennt dieser den Tag der Homilien, nur die Natalitien, die Feste des Herrn und einmal den Pfingstsonntag (hom. 30. Migne 76 col. 1219) ausgenommen. In ihm ist bei der XX. Homilie nach der Maurinerzählung ausnahmsweise auch kein Ort angeführt, es heißt bloß: Omelia ejusdem habita ad populum. Außerdem sei zu Maurin. admon. in homilias evang., Migne l. c. 1074, n. V bemerkt, daß auch dieser Codex bei den für die Laterankirche bestimmten Homilien, z. B. bei der XXV. sagt: habita ad populum in basilica beati joannis que appellatur constantiniana. Es sind folgende Ueberschriften desselben besonders hervorzuheben. Bei hom. XII (immer nach der Maurinerzählung) fol. 111 heißt es: Incipit omelia habita ad populum in basilica sancte agne (auch im Sacramentar agne statt agnetis) die natale primo; bei hom. XXVIII fol. 141: Omelia lectionis ejusdem habita ad populum in cimiteriorum (sic) sanctorum nerei et achillei; bei hom. XVII fol. 163: Omelia lectionis ejusdem habita ad populum in episcopio ad fontes lateranenses. — Das Beispiel, welches Reifferscheid im nämlichen Bd. 56 S. 515 aus dem Cod. Palat. membr. n. 258 vom 10. Jahrhundert für die XXIII. Homilie der Mauriner anführt, läßt schließen, daß dieser Handschrift gleichfalls die fraglichen Zeitangaben abgehen. — Minder sicher ist der gleiche Schluß gegenüber dem Cod. 5752 bibl. Vatic. ant. aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, wo von den zwei mitgetheilten Beispielen das erste auf die hom. I. bezügliche, keine Zeit nennt, das zweite dagegen von der hom. XXI sagt: habita ad populum in basilica sancte marie die secundum (sic) paschae. (Reifferscheid a. a. O. Bd. 63. S. 663). — Der letzte von Reifferscheid analysirte

Codex der Evangelienhomilien ist das gleichfalls in das 9. oder das 10. Jahrhundert fallende Ms. n. 148 der Bibliothek des Domcapitels von Vercelli. In diesem Codex sind die Tage der Abhaltung der einzelnen Homilien erst von späterer Hand beigesetzt. Ich bemerke nebenbei, daß die XX. Homilie auch hier wieder ganz einfach überschrieben ist: habita ad populum; die XVII. welche oben ins episcopium verlegt ist, hat in diesem Manuscripte die Aufschrift habita ad episcopos in consist. lateranense; die zwei Homilien in der Basilica der heil. Agnes sind so unterschieden: habita ad populum in basilica sancte agne die natalis ejus (hom. XI.) und habita *etc.* die natalis ejus secundo.

Diesen Nachweisen darf ich Einiges aus meinen Aufzeichnungen über österreichische Manuscripte des Homilienwerkes beifügen.

Die älteste Handschrift, über welche ich berichten kann, ist der Cod. membr. 56 des Benedictinerstiftes Admont in Steiermark. Derselbe wird in das 12. Jahrhundert gesetzt und enthält (soweit ich jetzt noch in der Entfernung urtheilen kann) als Merkwürdigkeit über dem Texte der Homilien die musikalischen Vortragszeichen (s. P. Denifle in dieser Zeitschrift 1883, 709), ein Fingerzeig, wie sein Inhalt zu öffentlicher Verwendung kam. Er hat gar keine Angaben über Ort und Zeit der Homilien. Man kann jedoch sagen, er enthalte sie darum nicht, weil er eben ganz für den Lectionsgebrauch eingerichtet wurde. Es ist recht wohl möglich, daß aus diesem Grunde den Homilien nach Anführung des betreffenden Evangelienstückes (Lectio sancti evangelii secundum N.) einfach die durchweg sich wiederholende Ueberschrift gegeben worden ist: Omelia sancti gregorii pape super eandem lectionem. — Ganz das Gleiche gilt von den Evangelienhomilien Gregors im Admonter Codex 232. Jedoch, was sehr auffällig ist, auch von den anderen Admonter Handschriften dieser Homilien, die zum Theil ein hohes Alter besitzen (Cod. 74. 184. 206. 310) enthält keiner die Zeitbestimmungen. — Im Benedictinerstifte Seitenstetten in Unterösterreich sah ich in dem einzigen dort verwahrten Manuscript der Homilien (cod. 205, eine Papierhandschrift des 15. Jahrhunderts) die Abhaltungsorte als Rubrum von der gleichen Hand des Schreibers eingetragen, jedoch unregelmäßig, am Rande, zuweilen auch ganz fehlend; eine Zeitbestimmung für die Stationen kommt daselbst nicht vor. Hier scheint nicht eine Einrichtung für den öffentlichen Gebrauch einen Einfluß gehabt zu haben. Der Text beginnt: Incipiunt XL. omelie sancti gregorii pape. — Das Chorherrnstift St. Florian in Oberösterreich besitzt zwei Manuscripte der Homilien, worin mir gleichfalls die gewünschten Angaben nicht begegneten. — Vergebens suchte ich nach denselben auch in der einzigen Homilienhandschrift des Cistercienserstiftes Hohenfurth in Böhmen; sie wird vom dortigen Bibliothek-Katalog dem 12.—13. Jahrhunderte zugewiesen.

9. Man darf also auf Grund des Befundes der Handschriften, welcher theilweise durch die Mittheilungen der Mauriner über die ihrigen

ergänzend bestätigt wird, wohl jetzt schon behaupten, daß die echten Exemplare des Homilienwerkes Gregors nirgends eine Zeit der Abhaltung bei den Homilien genannt haben, ausgenommen bei den Homilien auf die Feste der Heiligen und des Herrn sowie bei denjenigen auf den Samstag der Osterwoche und Pfingstsonntag; die besten Handschriften schweigen bei allen andern von der Zeit. Eher könnte noch angenommen werden, daß in den echten Exemplaren der Ort der Abhaltung, d. h. die betreffende Basilica angegeben gewesen sei, da in ihrer Bezeichnung die Manuscripte wenigstens mehr übereinstimmen und wir schon oben gesehen haben, wie für gewisse Festhomilien der für sie angegebene Ort der Abhaltung aus dem Inhalte bestätigt wird; allein wir haben es in dieser Hinsicht einstweilen bloß mit einer Möglichkeit zu thun.

Soll man also bei solchem Zustand der handschriftlichen Ueberlieferung auf die anscheinend so ergiebigen Aufschlüsse über das Stationswesen Gregors aus den Homilien einfach verzichten? Wir glauben nicht. Es gibt noch ein Mittel, mit Hilfe der Homilien wenigstens einigermaßen der Kenntniß der damaligen Stationen näher zu kommen und wegen der Bedeutung von Gregors Stationenreform für seine liturgischen Reformen überhaupt lohnt sich dessen Anwendung. Die Evangelienhomilien des Papstes sind nämlich überall in den Handschriften gleichmäßig und übereinstimmend mit den Lesestücken des Evangeliums versehen, welche in ihnen erklärt werden. Mit diesen Angaben stehen wir auf sicherem Boden. Für die Wahl der Lesestücke gab es nämlich eine in der Hauptsache feste Ordnung; die römische Kirche besaß seit Alters ihr Perikopensystem, wie schon gelegentlich des hieronymianischen Comes hervorgehoben wurde. Eine Vergleichung nun zwischen den Perikopen, die über den gregorianischen Homilien verzeichnet sind, mit den sonstigen Mittheilungen über die Perikopenordnung wird ergeben können, auf welche Tage die Stationshomilien der Sammlung anzusetzen sind. Sodann ist eine weitere Vergleichung dieses also gewonnenen Ergebnisses mit den Angaben des gregorianischen Sacramentars über die Stationstage vorzunehmen, und diese zweite Vergleichung ist recht wohl geeignet, noch klarere Aufschlüsse zu gewähren. Wenngleich nämlich die bezüglichen Angaben des Sacramentars sonst nur mit einigem Mißtrauen auf die gregorianische Zeit bezogen werden dürfen, so gereicht ihnen doch eine etwaige Uebereinstimmung mit dem aus der ersten Vergleichung gewonnenen Ergebniß offenbar zu größerem Ansehen.

10. Die unten Seite 404 ff. abgedruckten Tabellen sollen das gegenseitige Verhältniß, wie es sich bei den Vergleichungen herausstellt, veranschaulichen. Einige Erläuterungen zu den Tabellen mögen hier ihren Platz finden.

Wir brauchen nach dem oben Bemerkten nicht sämmtliche vierzig Homilien in diese Uebersicht einzubeziehen; von den Festhomilien beachten

wir bloß noch diejenigen, welche auf die vier oben gedachten Feste des Herrn, auf die Osterwoche und auf Pfingstsonntag fielen; nicht aber beachten wir die Homilien auf die Feste von Heiligen. Das Hauptaugenmerk gebührt übrigens den Perikopen und den Stationen der missae de tempore, wie man jetzt sagt, und wenn wir diesen in den Colonnen für die Zeit- und die Ortsbestimmung den von den Maurinern der Ueberschrift einverleibten Tag und Ort der Abhaltung (F und M) beifügen, so geschieht dies um die Angaben der Mauriner durch die übrigen zu controliren. Die Aufnahme der Tage und der Stationen des heutigen römischen Missales (E und L), welche den Evangelien Gregors entsprechen, wird eine willkommene Beigabe sein.

Unter den alten Verzeichnissen der Evangelienordnung, die zur Feststellung der Abhaltungszeit der Homilien des Papstes heranzuziehen sind, haben wir den Capitularien von Cardinal Tommasi, von Gerbert und Pamel den Vorzug gegeben. Das erstere (A in der Tabelle) findet sich in der werthvollen Gesammtausgabe der Werke des Cardinals von Vezzosi (Rom 1747 ff.) 5. Bd. S. 431—526, und stammt dem zu Grunde gelegten Haupttexte nach aus dem Cod. Vat. 43, welcher nach Vezzosi in die Zeit Pippins und Karl des Großen zu versetzen ist (p. XXIV) und im Allgemeinen von anderen sehr alten Codices bestätigt wird. Das zweite der gewählten Capitularien, das Gerbert'sche (B), beruht hauptsächlich auf einem Manuscripte aus Speier, welches der Herausgeber in das 8. Jahrhundert weist; er hat es seinen Monumenta vet. lit. Alem. (San-Blas. 1777—79) Bd. 1, S. 417—447 einverleibt; einen bequemeren Abdruck mit Beisetzung genauer Bibelcitationen bietet Ranke in seinem „Perikopensystem" Anhang S. XXVII—LII. Das dritte Capitulare evangeliorum (C) ist in den von Jakob Pamel zu Köln 1571 herausgegebenen Liturgica Latinorum Bd. 2, und zwar in dem S. 1—61 gedruckten Comes oder Lectionarius s. Hieronymi, enthalten. Dessen Gestalt repräsentirt zwar keineswegs die Epoche des heil. Hieronymus, Pamel's Comes weist im Gegentheil bereits mannigfache gallikanische Einwirkungen auf und die ihm zu Grunde liegenden Handschriften können nach Ranke's Nachweisen nicht vor der Mitte des 8. Jahrhunderts geschrieben sein, aber er ist immerhin einer der beachtenswerthesten Zeugen der Ueberlieferung. Auch diesen Comes hat Ranke in seinem Anhang S. LII—LXXXIII abgedruckt. — In der vierten Colonne (D) handelt es sich sodann um die Art der Bezeichnung des Gregorianischen Sacramentars von Muratori für jenen Tag, welcher durch die vorausgegangenen Angaben aus den alten Perikopenverzeichnissen als derjenige der Lesung des betreffenden Evangeliums Gregors etwa übereinstimmend hingestellt wird. Aus dem Sacramentar selbst ist aus Mangel an dort vorfindlichen Anhaltspunkten nicht zu eruiren, ob die Benützer desselben das gleiche Evangelium an diesem Tage lasen; aber es wird dies doch durch die gedachte Uebereinstimmung zu ziemlicher Gewißheit erhoben.

Den Ort der vom nämlichen Sacramentar dem gefundenen Tage beigefügten Station zu nennen, ist Aufgabe der Colonne G. Weil aber auch von den obigen Capitularien wenigstens diejenigen Tommasi's und Gerbert's die Stationen nennen, so sind sie aus ihnen ebenfalls angemerkt (H und I). Unabhängig von einer Perikopenliste erscheint der Index.. stationum ecclesiae Romanae, welchen Mabillon im 2. Bd. seines Museum italicum (Paris. 1724) p. 544 ss. herausgegeben hat. Derselbe geht zwar nach Vezzosi (zu Tommasi IV, 30) nicht über das 12. Jahrhundert zurück; seine Angaben verdienten trotzdem in unserem Schema K insoferne einen Platz, als sie zu den ebenfalls beigefügten Stationsangaben des heutigen Missale Romanum hinüberleiten.

Anmerkungen zu den Tabellen S. 404.

[1]) Die Sendung der zwölf Apostel, welche in obiger Perikope nach Matthäus erzählt ist, wird allerdings im Capitular Tommasi's (zufolge eines jüngeren Evangelistarium der Vaticanbasilica) für die Messen in vigiliis apostolorum angesetzt, jedoch nach Marcus 6, 7—13.

[2]) Nur diese eine Station ist angegeben, sie gehört zur ersten Weihnachtmesse, während zur 2. St. Anastasia und zur 3. St. Maria M. gehören. Daß am Weihnachtsfeste drei Messen celebrirt wurden, wird bekanntlich von Gregor in der hom. VIII. n. 1. bestätigt. — Auf Weihnachten las schon Leo der Große ebenso wie Gregor zum Evangelium den Abschnitt aus Luc. 2 Quod pastoribus nunciavit angelus .. nostrum implevit auditum, sagt er Serm. XXIX. n. 1; Migne 54, 227.

[3]) Schon Leo der Große las am ersten Fastensonntag auch diese Perikope, die Geschichte von der Versuchung Christi; er erwähnt ebenso, wie schon von Anderen hervorgehoben wurde, der diesem Tage angehörenden Epistel II. Cor. 6 (De Quadrag. serm. II. n. 2. 3. Migne 54, 268.)

[4]) Das Evangelium Joh. 20, 1—9 ist für diesen Tag nur an zweiter Stelle notirt, an erster Joh. 20, 19—23.

[5]) In genauerer Begränzung: Joh. 20, 24—31.

[6]) Auch hier wird Joh. 20, 24—31 gelesen.

[7]) Der Festtag dieser Apostel ist im gregorianischen Sacramentar am 1. Mai verzeichnet.

[8]) In der genannten Basilica war nach dem Index Mabillon's Station am Freitag vor dem ersten Fastensonntag.

[9]) So nur in späteren Handschriften. Der Cod. A hat Luc. 5, 17—26. Siehe Ranke Perikopensystem S. 251.

[10]) Das Evangelium hat hier den Umfang Luc. 13, 10—17.

[11]) Das Evangelium ist hier genauer begrenzt Luc. 7, 36—47; in der nämlichen Ausdehnung wird es nach diesem Capitulare auch am Freitag post hebd. VI. post Theophaniam gelesen.

[12]) Die Perikope ist auch hier Luc. 13, 10—17.

[13]) Nur für die Messe pro iter agentibus ist Mat. 10, 7—15 bezeichnet.

[14]) In der Messe in ordinatione episcoporum ist Mat. 10, 1 ff. neben anderen Evangelien angegeben; in der Messe in Natale s. Xysti las man Mat. 10, 16 ff.

15) Wie Note 8.
16) So in allen Handschriften, auch in Cod. A.
17) Uebereinstimmend in den Mss.
18) In allen Handschriften fehlend.
19) Am Montag nach dem 2. Fastensonntag war hier nach Mabillon Station.
20) Der Gegenstand des Evangeliums dieser Homilie stimmt mit demjenigen des Evangeliums von hom. XVII. „ad episcopos in fontes Lateranensium“ überein (Luc. 10, 1—9), wie auch ein Theil ihres Inhaltes, nämlich das über Simonie Gesagte n. 4, vorauszusetzen scheint, daß Bischöfe mit anwesend sind.

---

11. Die Tabellen S. 404 ff. erweisen, daß sämmtliche 28 Evangelienabschnitte der gregorianischen Homilien mit einziger Ausnahme des letzten aus der IV. Homilie, welche mit der XVII. ad episcopos vielleicht auf eine Stufe zu stellen ist, anzusehen sind als für gewisse Messen feststehende Perikopen, die schon in den ältesten Capitularien vorkommen. Mit Hülfe der Tabellen erkennen wir mit ziemlicher Gewißheit die Tage, auf die sie unter Gregor schon nach alter Sitte (ex more S. 390) fielen. Es finden sich ferner, was für uns noch wichtiger ist, für 21 dieser Perikopen an den betreffenden Tagen Messen, die schon in dem beglaubigten Theile des gregorianischen Sacramentars angesetzt sind. In ziemlich zuverlässiger Weise sind aber auch, wie sich früher ergab, die Tage für die 11 Festhomilien Gregors im Sacramentar vertreten. Man darf also aus dem Homilienwerke unter Zuhilfenahme des Sacramentars, beziehungsweise auch der Capitularien, schließen, daß in der durch den Papst reformirten Stationsfeier 21 + 11, also 32 Tage, die wir einzeln kennen, zu jenen gehörten, welche die besondere Auszeichnung einer Begehung durch Station im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne genossen.

Sechs Homilien von den 28 verdienen noch besondere Bemerkungen. Für diese sechs kommen keine entsprechenden Tage im Sacramentar vor, und der Grund hiervon liegt allem Anscheine nach darin, daß Gregor in das Sacramentar außer allen Festen nur die ausgezeichneten Tage des römischen Kirchenjahres aufnahm, wie wir sehen werden, daß aber jene sechs Tage nur Sonntage gewöhnlicher Ordnung waren. Hieraus folgt dann auch eine Einschränkung für die Angabe des Diakons Johannes (oben S. 389). Er stellt die Sache so hin, als habe Gregor alle seine Homilien bei Stationen vorgetragen oder vortragen lassen. Das gilt nur von der überwiegenden Mehrzahl (sicher z. B. nicht von der Homilie XVII an die Bischöfe); in seiner Vorrede zu den Homilien erwähnt der Papst die Stationen gar nicht.

[Fortsetzung S. 408.]

	1. Hom. I. de Evangel. Luc. 21, 25—32.	2. Hom. VI. de Evang. Mat. 11, 2—10.	3. Hom. VII. de Evan[g.] Joh. 1, 19—28.
A. Dies ex capitulari Thomasiano	Hebd. III. ante nat. Dom. (= D. II. Adv.)	Hebd. II. ante nat. Dom. (= D. III. Adv.)	Hebd. I. ante nat[.] Dom. (= D. IV. Adv[.])
B. Dies ex capitulari Gerbertiano	Hebd. III. ante nat. Dom. (= D. II. Adv.)	Hebd. II. ante nat. Dom. (= D III. Adv)	Hebd. I. ante na[t.] Dom. (= D. IV. Adv[.])
C. Dies ex capitulari Pameliano	Dominica III. ante nat. Domini	Dominica II. ante nat. Domini	Dominica Proxima Nat. Domini
D. Dies ex sacramentario Gregoriano	Dominica II. (Adventus)	Adventus Domini. Dominica III.	Adventus Domini.
E. Dies ex missali Romano hodierno	Dominica I. Adventus	Dominica II. Adventus	Dominica III. Ad[-]ventus
F. Dies ab editoribus Maur. additus	Dominica II. Adventus Domini	Dominica III. Adventus Domini	Dom. IV. Adv. Domini
G. Statio ex sacramentario Gregoriano	deest	Ad s. Petrum	„Die Dominico vacat"
H. Statio ex capitulari Thomasiano	deest	deest	deest
I. Statio ex capitulari Gerbertiano	deest	deest	deest
K. Statio ex indic Mabilloniano	Ad. S. Crucem Dom. II. de adv. Dom.	In basil. b. Petri ap. Dom. III. de adv. D.	Ad s. Eugeniam Dom. IV. de adv. D.
L. Statio ex missali Romano hod.	Ad S. Cruc. in Jerus.	Ad s. Petrum	Ad ss. duodec. apos[t.]
M. Statio ab editoribus Maur. addita	In bas. s. Petri apostoli	In bas. ss. Marcell. et Petri	In bas. s. Petri apostoli

	8. Hom. XV. de Evang. Luc. 8, 4—15.	9. Hom. II. de Evang. Luc. 18, 31—43.	10. Hom. XVI. de Evang. Mat. 4, 1—11.
A. Dies ex capitulari Thomasiano	Dominica II. In Sexagesima	In Quinquagesima	In Quadragesima (i. e. Dom. I).[3])
B. Dies ex capitulari Gerbertiano	Dominica II. In Sexagesima	In Quinquagesima	In Quadragesima (i. e. Dom. I).
C. Dies ex capitulari Pameliano	In Sexagesima	In Quinquagesima	Dominica I. In Qua[-]dragesima
D. Dies ex sacramentario Gregoriano	In Sexagesima	In Quinquagesima	In Quadragesima
E. Dies ex missali Romano hodierno	Dominica in Sexagesima	Dominica in Quinquagesima	Dominica in Quadra[-]gesima
F. Dies ab editoribus Maur. additus	Dominica in Sexagesima	Dominica in Quinquagesima	Dominica I. in Qua[-]dragesima
G. Statio ex sacramentario Gregoriano	Ad s. Paulum	Ad s. Petrum	Ad s. Johannem in Lateranis
H. Statio ex capitulari Thomasiano	Ad s. Paulum	Ad s. Petrum	Ad Lateranis
. Statio ex capitulari Gerbertiano	Ad s. Paulum	Ad s. Petrum	Ad Lateranis
K. Statio ex indice Mabilloniano	Ad s. Paulum	Ad s. Petrum	Ad s. Joh. Latera[n.] Dom. I. in Quadra[g.]
L. Statio ex missali Romano hod.	Ad s. Paulum	Ad s. Petrum	Ad s. Johannem i[n] Laterano
M. Statio ab editoribus Maur. addita	In bas. s. Pauli apost.	In bas. s. Petri apost.	In bas. Joh., quae dici[tur] Constantiniana

4. Hom. XX. de Evang. Luc. 2, 1—11.	5. Hom. VIII. de Evang. Luc. 2, 1—14.	6. Hom. X. de Ev. Mat. 21, 1—12.	7. Hom. XIX. de Evang. Mat. 20, 1—16.
abb. in XII lect. = abb. Qu. Temp. Dec.)	Nativitas Domini (Ad I. Missam)	In Theophania	Dominica I. in Septuagesima
Die Sabbati XII ectionum (Decemb.)	In Natale Domini (Ad I. Missam)	In Theophania	Dominica I. in Septuagesima
abb. in XII lectionibus (Decemb.)[1])	(Nat. Dom.) De nocte in primo gallicantu	In Epiphania Domini	In Septuagesima
Sabbato in XII lectiones	Nativitas Domini	Epiphania	In Septuagesima
Sabbato Quattuor emporum (Decemb.)	Nativitas Dom. Ad primam Miss. In nocte	Epiphan. Dom.	Dominica in Septuagesima
abb. Quatt. Temp. ante nat. Christi	In die natalis Dom.	In Die Epiph.	Dominica in Septuagesima
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam Major.	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium foris murum.
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam Major.	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium
Sabbato	In basil. b. Petri ap. Die nativ. Dom.[2])	In bas. principis apostolorum	Ad s. Laur. for. mur.
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam Major.	Ad s. Petrum	Ad s. Laur. ext. mur.
n bas. s. Johannis Baptistae	In bas. b. Mariae virg.	In bas. b. Petri ap.	In bas. b. Laurentii mart.

11. Hom. XVIII. de Evang. Joh. 8, 46—59.	12. Hom. XXI. de Evang. Marc. 16, 1—7.	13. Hom. XXIII. de Ev. Luc. 24, 13—35.	14. Hom. XXIV. de Evang. Joh. 21, 1—14.
Hebd. V. (in Quadr.) Die dom. (Passionis)	In Pascha. Dominica sancta	Feria II. (post Pascha)	Feria IV. (post Pascha)
Hebd. V. (in Quadr.) Die dom. (Passionis)	In Pascha. Dominica sancta	Feria II. (post Pascha)	Feria IV. (post Pascha)
Dominica V. in Quadragesima	Dominica sancta Paschae	Feria II. (post Pascha)	Feria IV. (post Pascha)
Die dominica de Passione	In Dominica sancta	Feria II. in Albas	Feria IV. in Albas
Dominica de Pass.	Dominica Resurrectionis	Feria II. post Pascha	Feria IV. (post Pascha)
Dominica in Pass.	Die sancto Paschae	In crastino Paschae	Feria IV. Paschae
Ad s. Petrum	deest	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium foris murum
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam Maj. in praesepe	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium
n bas. principis ap. Dom. V. (de Passione)	Ad s. Mariam Maj. Dom. sanct. Pascha	Ad s. Petr. Feria II. (post Pascha)	Ad s. Laur. for. mur. Fer. IV. (post Pascha)
Ad s. Petrum	Ad s. Mariam Maj.	Ad s. Petrum	Ad s. Laurentium extra muros
n bas. s. Petri ap.	In bas. b. Mariae V.	In bas. s. Petri ap.	In bas. b. Laur. mart. foris muros urbis

	15. Hom. XXV. de Evang. Joh. 20, 11—18.	16. Hom. XXII. de Evang. Joh. 20, 1—9.	17. Hom. XXVI. de Eva… Joh. 20, 19—31.
A. Dies ex capitulari Thomasiano	Feria V. (post Pascha)	Die Sabbati (post Pascha[4])	Die dominico Oct… vas Paschae[5])
B. Dies ex capitulari Gerbertiano	Feria V. (post Pascha)	Die Sabbati (post Pascha)	Die dominico Oct… vas Paschae[6])
C. Dies ex capitulari Pameliano	Feria V. (post Pascha)	Die Sabbati (post Pascha)	Dominico octava Paschae
D. Dies ex sacramentario Gregoriano	Feria V. in Albas	Sabbato in Albas	Die dominico post Albas
E. Dies ex missali Romano hodierno	Feria V. in Albas	Sabbato in Albis	Dominico in Albis
F. Dies ab editoribus Maur. additus	Feria V. Paschae	Sabbato post Pascha	In octavis Paschae
G. Statio ex sacramentario Gregoriano	Ad Apostolos	Ad s. Johannem	deest
H. Statio ex capitulari Thomasiano	Ad Apostolos	Ad Lateranis	deest
I. Statio ex capitulari Gerbertiano	Ad Apostolos	Ad Lateranis	deest
K. Statio ex indice Mabillouiano	Ad Apostol. Feria V. (post Pascha)	Ad s. Joh. Lateranum. Sabb. (post Pascha)	deest die dominico post Albas
L. Statio ex missali Romano hod.	Ad ss. duodecim apostolos	Ad s. Johannem in Laterano	Ad s. Pancratium
M. Statio ab editoribus Maur. addita	In bas. s. Joh. q. appell. Constantiniana	In bas. b. Joh. q. appell. Constantiniana	In bas. b. Joh. q. dic… Constantiniana

	22. Hom. XL. de Evang. Luc. 16, 19—31.	23. Hom. XXXIV. de Ev. Luc. 15, 1—10.	24. Hom. XXXIX. de Ev. Luc. 19, 41—47
A. Dies ex capitulari Thomasiano	Hebd. II. post Pentec. (Die dominico)	Hebd. IV. post Pentec. (die dom.)	Hebd. V. post nat. Ap… (= dom. XI. post Pent…
B. Dies ex capitulari Gerbertiano	Hebd. II. post Pentec. (Die dominico)	Hebd. IV. post Pentec. (die dom.)	Hebd. V. post nat. Ap… (= dom. XI. post Pent…
C. Dies ex capitulari Pameliano	Dominica I. post Octavam Pentec.	Dominica III. post Octav. Paschae	Dominica X. post Octav. Pentecoste…
D. Dies ex sacramentario Gregoriano	deest	deest	deest
E. Dies ex missali Romano hodierno	Feria V. post Dom. II. Quadrag.	Dominica III. post Pentecosten	Dominica IX. post Pentecosten
F. Dies ab editoribus Maur. additus	Dominica II. post Pentecosten	Dominica III. post Pentecosten	deest
G. Statio ex sacramentario Gregoriano	deest	deest	deest
H. Statio ex capitulari Thomasiano	deest	deest	deest
I. Statio ex capitulari Gerbertiano	deest	deest	deest
K. Statio ex indice Mabilloniano	deest	deest	deest
L. Statio ex missali Romano hod.	deest	deest	deest
M. Statio ab editoribus Maur. addita	In bas. S. Laurentii mart.	In bas. bb. Joh. et Pauli[8])	In bas. b. Joh. q. dic. Constantinia…

18. Hom. XIV. de Evang. Joh. 10, 11—16.	19. Hom. XXIX. de Evang. Marc. 16, 14—20.	20. Hom. XXX. de Evang. Joh. 14, 23—31.	21. Hom. XXXVI. de Ev. Luc. 14, 16—24.
Hebd. II. (post Pascha). Die dom.	Feria V. in Ascensione Domini	Die dominico Pentecostes	Hebd. III. post Pent. (Die dom.)
Hebd. II. (post Pascha). Die dom.	Feria V. in Ascensa Domini	Die dominico Pentecostes	Hebd. III. post Pent. (Die dom.)
Dominica I. post Octavam Paschae	In die sancta Ascensionis Dom.	Dominica sancta Pentecostes	Dom. II. post Octav. Pentec.
deest	In Ascensa Domini	Die dominico Pentecostes	deest
Dominica II. post Pascha	In Ascensione Dom.	In Dominica Pentecostes	D. II. p. Pent. Inf. oct. Corp. Christi
Dominica II. post Pascha	In Ascensione Dom.	Die sancto Pentecostes	Domin. II. post Pentecosten
deest	deest	Ad s. Petrum	deest
Ad ss. Cosmam et Damianum	deest	Ad s. Petrum	deest
Ad ss. Cosmam et Damianum	deest	deest	deest
deest	deest in Ascensa Domini	Ad s. Petrum Die dominico Pentec.	deest
deest	Ad s. Petrum	Ad s. Petrum	deest
In bas. b. Petri ap.	In bas. b. Petri ap.	In bas. b. Petri ap.	In bas. bb. ap. Phil. et Jac.[7])

25. Hom. XXXIII. de Ev. Luc. 7, 36—50.	26. Hom. XXXI. de Evang. Luc. 13, 6—13.	27. Hom. XXXVIII. de Ev. Mat. 22, 1—14.	28. Hom. IV. de Ev. Mat. 10, 5—10.
Feria VI. Quatt. Tempor. Sept.[9])	Sabbato Quattuor Tempor. Sept.[10])	Hebd. II. post s. Angel. Die D. (= 21. p. Pent.)	deest
Feria IV. post hebd. VI. post nat. Apost.[11])	Die sabbati mensis septimi[12])	Hebd. IV. p. s. Cypriani Die D. (= 21. p. Pent.)	deest[13])
Feria VI. mensis septimi	Sabb. in XII. lectionibus (Sept.)	Dom. XX. post Octavam Pentec.	deest[14])
Mense septimo feria VI.	Mense septimo Sabbato	deest	deest
Feria VI. Quattuor Temp. Septembris	Sabbato Quattuor Temp. Septembris	Dominica XIX. post Pentec.	deest[15])
Feria VI. Quattuor Temp. Septembris	Sabbato Quattuor Temp. Septembris	deest	deest
Ad Apostolos	Ad s. Petrum	deest	deest
Ad Apostolos[16])	Ad s. Petrum[17])	deest	deest
deest[18])	Ad s. Petrum	deest	deest
Ad Apostolos Feria VI.	Ad s. Petrum Sabbato	deest	deest
Ad ss. duodecim Apostolos	Ad s. Petrum	deest	deest
In bas. s. Clementis mart.	In bas. s. Laurentii mart.	In bas. b. Clementis mart.[19])	In bas. s. Steph. mart. de ap.[20])

Ferner wollen unter den gedachten sechs Homilien die XXXVI. und die XL. (in den Tabellen n. 21 und 22) beide, laut der Titel der Mauriner wenigstens, am zweiten Sonntag nach Pfingsten gehalten sein. Sie behandeln aber ein verschiedenes Evangelium, was die Titel zweifelhaft macht, selbst wenn nicht die von den Maurinern angemerkte Divergenz bezüglich derselben in den Handschriften obwaltete. Wir sehen indessen in den Tabellen bestimmt, daß die Perikope der XXXVI. Homilie dem dritten Sonntag nach Pfingsten zugehört, während die der XL. für den zweiten Sonntag bestätigt wird. — Die XXXIV. Homilie (n. 23) erhielt von den Maurinern auf Grund vereinzelter Handschriften die Bezeichnung Dom. III. post. Pentec.; das ist der Sonntag für ihr Evangelium im jetzigen Missale, aber für die Zeit Gregors wäre nach Ausweis der Capitularien der vierte Sonntag nach Pfingsten anzusetzen. — Von den bei den Maurinern ohne Zeitbestimmung auftretenden Homilien XXXIX und XXXVIII (n. 24. 27) dürfte die erstere auf den 11., die zweite auf den 21. Sonntag nach Pfingsten zu verlegen sein, während unser gegenwärtiges Meßbuch für die Perikope der einen den 9. und für diejenige der anderen den 19. Sonntag angibt. Auf das Zurückbleiben des jetzigen Missales gegen das alte in der Sonntagszählung werden wir unten zurückkommen.

Fürs Nächste muß uns bezüglich der Stationsreform aus den Tabellen noch der Ort und die Kirche interessiren, wo der päpstliche Stationszug bei den betreffenden Homilien sich hinbewegt hat. Da finden wir, daß von den bei den Maurinern genannten Kirchen, wo die 28 Homilien gehalten seien, 12 aus den anderweitigen Quellen als Stationskirchen für die betreffenden Tage bestätigt werden und zugleich im gregorianischen Sacramentar genannt sind (5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 16. 20), dagegen sind alle übrigen 16 Angaben der Mauriner über Kirchen entweder von den Stationenverzeichnissen oder auch vom Sacramentar im Stich gelassen, indem in diesen entweder keine Stationen oder andere, auch unter sich wieder abweichende, verzeichnet werden. Wegen der Unzuverlässigkeit der Maurinertitel und zugleich der Handschriften des Sacramentars kommt man hier nicht weiter. Sind aber die jetzigen Titel etwa richtig, so ist bei manchen Homilien das Obige zu wiederholen, daß nämlich am Tage ihrer Abhaltung keine Station war, wo dann die Angaben der Mauriner über die Kirche nicht eine Stationskirche für diesen Tag, sondern im Allgemeinen den Ort der Predigt bedeutet. Bei anderen ist zu sagen, daß in späterer Zeit, und zwar schon in den Jahren, aus welchen unser Text des gregorianischen Sacramentars rührt, in den betreffenden Kirchen keine Station mehr war, indem man kleine Abweichungen von der Stationsordnung Gregors eingeführt hatte.

Die vier Adventshomilien insbesondere hält der Papst gemäß den Maurinern in Kirchen, wo wir weder in den Capitularien noch im Sacramentar an den entsprechenden Tagen die Station vorfinden; das

Sacramentar gibt in seiner jetzigen Gestalt nur für zwei von den Adventssonntagen überhaupt eine Station. Die Perikope der vierten dieser Homilien, auf den Quattembersamstag im Advent, wird heute noch an diesem Tage gelesen, dagegen machen wir bei den übrigen drei Perikopen die Beobachtung, daß dieselben jetzt gemeinsam vorgeschoben sind; denn was Gregor laut der Maurinerhandschriften (und in Uebereinstimmung mit den Capitularien) am 2. Adventssonntage las, das liest man jetzt am 1., und was er für den 3. und 4. hat, das hat man gegenwärtig am 2. und 3. Es ist eine Veränderung, die sich (wie schon im Micrologus De eccles. observ. c. 31 angedeutet ist) aus dem Umstande erklärt, daß man an erster Stelle im Homilienwerke die Predigt des allverehrten Papstes auf den 2. Adventsonntag fand; dadurch wurde man bewogen, ihr und ihrem Evangelium den ersten Platz im Kirchenjahre einzuräumen.

12. Der erste römische Ordo. Das älteste Document der römischen Kirche, welches eine eingehende Beschreibung der Meßriten enthält, steht in einem ganz auffälligen Zusammenhang mit der Feier der Stationen. Es ist der im Jahre 1724 von Mabillon im 2. Bd. seines Museum italicum herausgegebene Primus Ordo Romanus (abgedruckt von Migne im Anhange der Werke Gregors des Großen im 78. Bande der Patrologie, Sp. 937 ff.). Dieser Ordo enthält in seinem ältesten Bestandtheile die umständliche Beschreibung der feierlichen Messe des Papstes. Jedoch ist es speciell die Messe an einem Stationstage und in der Stationskirche, welche beschrieben wird. Deßhalb findet auch der päpstliche Zug zu der Stationskirche eine genauere Darstellung und ist der Ordo in der uns gegenwärtig vorliegenden, offenbar nicht mehr einheitlichen Form an der Spitze mit einer längeren Bemerkung versehen über die Siebentheilung der Regionen der Stadt Rom und die daran sich anschließende Stufenfolge des Clerus, welchem an den verschiedenen Wochentagen „in processione apostolici ad stationem“ u. s. w. der Dienst zufalle.

Vor Mabillon kannte man schon einen römischen Ordo, derselbe ist aber glücklicherweise durch Mabillon's Arbeiten antiquirt; der frühere erscheint seit des letzteren Unterscheidung von verschiedenen Ordines, die er auf Grund neu gefundener Handschriften edirte, als eine unbrauchbare Vermischung eben dieser Ordines. Jedoch auch der uns beschäftigende gegenwärtige Ordo 1 bietet noch viele Fragen dar; er ist insbesondere noch nicht genügend auf seine Zusammensetzung geprüft. Daß er

keine Arbeit aus einem Guße ist und daß von gleichzeitiger Entstehung seiner verschiedenen Theile keine Rede sein kann, dieß ergibt sich sowohl aus dem Inhalt als dem Befunde der Handschriften. Ein Autor wird in ihm nirgends genannt; es gibt auch keine Notiz bei alten Schriftstellern, welche auf den Urheber der räthselhaften Schrift direct schließen ließe, nicht einmal eine Erwähnung derselben kommt vor dem 9. Jahrhundert vor. Mabillon selbst beschränkt sich darauf, das hohe Alter verschiedener liturgischen Angaben dieses I. Ordo in's Licht zu stellen und von Weitem anzudeuten, daß die Riten der päpstlichen Messe, die sich in ihm finden, dem Zeitalter Gregors des Großen entsprechen mögen.

Ich glaube indessen, man kann das hohe Alter der Messe in diesem Ordo noch zuversichtlicher vertheidigen, als es Mabillon gethan hat, wenn man nur die unten nachzuweisende Unterscheidung der einzelnen Bestandtheile des Ordo vor Augen behält. Speciell bin ich der Ansicht, daß der bereits hervorgehobene Charakter des ältesten Kernes dieses Ordo als Anleitung zur Begehung der Stationen den Ordo in ein noch engeres Verhältniß zu Gregor dem Großen bringt, als es Mabillon vermuthete; eine Annahme, die sich aus der Beobachtung der gleich engen Beziehung des gregorianischen Sacramentars zu den Stationen, wie ich hoffe, später noch mehr bestätigen wird.

Als Gregor dem Stationswesen und der Natalitienfeier der Heiligen die oben betrachtete Reform angedeihen ließ, da mußte er unbedingt seine Arbeiten auch auf die Riten des Zuges zur Stationskirche und der feierlichen Messe daselbst ausdehnen. Es gab nun zweifellos schon ältere rubricistische Formulare für diese Functionen, wie es deren für den liturgischen Dienst überhaupt gab; sowohl die complicirte Menge der Ceremonien und die große Anzahl der gewöhnlich betheiligten Kirchendiener, als auch die althergebrachte Fürsorge der römischen Kirche für die Einzelheiten ihres Gottesdienstes mußten zur Abfassung solcher Formulare antreiben.[1]) Es ist nun anzunehmen, daß

[1]) Binterim findet es in seinen „Denkwürdigkeiten" IV. 3. S. 45 f. mit Recht fast als selbstverständlich, daß schon längst vor Gregor rubricistische Aufschreibungen vorhanden waren. „Wir haben angemerkt, daß die alten römischen Liturgien ohne alle Rubriken seien; diese Rubriken ersetzen die Ordines Romani . . . Sie stehen daher mit der Liturgie in enger Verbindung. Man kann sogar annehmen, daß sie mit der Leo-

Gregor bei seinen Reformunternehmungen diese Ritualbücher verbessern ließ; seine sonstigen Aenderungen in der Liturgie machten so sehr eine Verbesserung derselben nothwendig, daß er die Bücher schaffen mußte, wenn sie etwa noch nicht da waren. Da nun aber kein anderes derartiges Rubrikenbuch bekannt ist, welches sich rühmen würde, aus Gregors Pontificat herzurühren, da ferner die Liturgie des Kernes jenes I. Ordo die Liturgie Gregors des Großen ist, wenigstens ganz auf Papst Gregor paßt, da endlich, was namentlich ins Gewicht fällt, dieß Büchlein gerade aus dem Boden des von Gregor so sorgfältig erneuerten Stationswesens hervorgewachsen ist, so nehme ich für meine Person an, daß man kaum mit minderem Recht von diesem Ordo als einem Ordo Gregors des Großen reden dürfe, wie von dem Sacramentar und dem Antiphonar als Arbeiten des nämlichen vielgenannten Reformators der römischen Liturgie.

13. Wir müssen uns jedoch zunächst einläßlicher mit einer entgegenstehenden Ansicht auseinandersetzen.

In der Tübinger „Theol. Quartalschrift" suchte 1862 Dr. C. Meckel zu beweisen, der erste Ordo beschreibe die römische Liturgie „nur in der Form, zu welcher sie zwei Jahrhunderte nach Gregor fortgebildet war" (S. 83); während nämlich der zweite Ordo die um das Jahr 800 in gallikanischem Sinne „modificirte römische Liturgie" enthalte, gebe sich der erste als eine aus derselben Zeit stammende und die damalige „römische Liturgie wiedergebende Vorarbeit" für den zweiten Ordo zu erkennen. (Art. „Ueber das Alter der beiden ersten römischen Ordines Mabillons" S. 73). Wiewohl man gewöhnlich Meckel beistimmt, sehe ich mich doch mit Rump (zu Rohr-

ninischen oder Gelasianischen Liturgie gleiches Alter haben. . . Es war nöthig, daß man für jede besondere heilige Handlung, für die vornehmsten Feste eigene Ordnungen oder Ritualbücher verfertigen ließ." Aehnlich bemerkt Rump: „Die Natur der Sache mußte zur Aufzeichnung der nicht so ganz einfachen Ceremonien drängen, aus demselben Grunde, aus welchem rubricistische Compendien heutzutage nothwendig sind. Und wenn zu Gregors Zeit nicht schon eine derartige Schrift existirte, so mußte sein überall auf Ordnung und Fixirung des Bestehenden gerichtetes Bestreben zur Abfassung einer solchen veranlassen". (Deutsche Ausgabe von Rohrbacher's Kirchengeschichte Bd. IX S. 548 Note).

bacher, Kirchengeschichte IX, 548) zu der Gegenbemerkung veranlaßt: „Die hinsichtlich des ersten Ordo (von Meckel) angeführten Gründe scheinen nicht durchzuschlagen". Meine Meinung geht mit Rump dahin, daß Meckel zwar vom zweiten Ordo den behaupteten späten Ursprung sowie den gallikanischen Charakter beweise; daß aber bezüglich des ersten seine These nichts weniger als bewiesen ist. Ich glaube bei der von Mabillon vertretenen Ansicht bleiben zu müssen, gemäß welcher aus dem Ordo selbst hervorgeht, daß er die Liturgie der gregorianischen Zeit wiedergebe. Gregorii aetatem meo judicio sapit, sagt Mabillon (Admonitio in I. Ord. Rom. Mus. Ital. tom. II.; Migne Patrol. lat. 78, 935. — Die beiden ersten Ordines sind, außer in den eben citirten Bänden des Museums und der Migne'schen Patrologie, abgedruckt bei Muratori Liturg. Rom. vet. tom. II zu Ende und in der Ausgabe Gregors des Großen von Galliccioli tom. X zu Anfang).

Die Einwürfe Meckel's gegen jenes hohe Alter des ersten Ordo lassen genügende Antworten zu.

Die Handschriften, in denen der erste Ordo vorliegt, sagt er, reichen nicht entfernt in jene alten Zeiten zurück, und nirgends geschieht desselben Erwähnung vor Amalar am Anfang des neunten Jahrhunderts. — Allein wie viele Handschriften zur Geschichte der römischen Liturgie gehen denn überhaupt über das neunte Jahrhundert zurück? Der Umstand, daß der Ordo nicht erwähnt wird, fällt auch als negatives Argument nicht so sehr in die Wagschale, um so weniger als das Stillschweigen der unscheinbaren Stellung zugeschrieben werden kann, die derselbe als praktische Anleitung für den Clerus der Kirchen Roms einnahm. Es wird ja sogar des Sacramentars Gregors des Großen selbst erst etwa ein Jahrhundert nach ihm zum ersten Male ausdrücklich gedacht. Endlich aber ist die erste Erwähnung römischer Ordines bei Amalar eine solche, daß man daraus ihren Ursprung lange vor Amalar, d. h. lange vor den ersten Dezennien des 9. Jahrhunderts, entnehmen kann.

Sodann sagt Meckel: Gregor beruft sich bei zwei Gelegenheiten, wo er um liturgische Dinge befragt wird, „nicht auf eine geschriebene Regel, sondern auf die Gewohnheit." (Veteres nostras consuetudines reparavimus; Ep. IX, 12 Joanni episc. Syrac. — Novit fraternitas vestra Romanae ecclesiae consuetudinem; Ep. XI, 64 Augustino episc.

Angliae). Also „war nicht ein solcher Ordo, sondern die durch tägliche Uebung und Anschauung erlangte Gewohnheit die Regel, nach welcher man die Liturgie feierte.“ — Beweisen diese Bemerkungen irgend etwas, dann kommt offenbar damit auch manche andere Schrift in offene Gefahr; viele wären dann überflüssig. Uebrigens ist bekannt, daß Gewohnheiten diesen Namen ebenso verdienen, auch wenn sie schriftlich fixirt sind. Und wenn Gregor, wie er selbst sagt, „alte römische Gewohnheiten wieder einführt“, so darf man fragen, ob er nicht etwa eben durch frühere Aufzeichnungen zur Kenntniß derselben gelangte. Uebrigens ergab sich schon oben Gelegenheit zu bemerken, daß die römische Kirche von selbst zur Aufschreibung ihrer liturgischen Gewohnheiten von alter Zeit an gedrängt sein mußte.

Daß der erste Ordo ferner nur eine Vorarbeit für den zweiten, „zum Gebrauche im Frankenlande bestimmten“, sei, soll nach Meckel schon der Eingang desselben zeigen; es kämen darin Dinge vor, die den römischen Geistlichen zur Uebergenüge bekannt und nur zum Nutzen Auswärtiger des Aufschreibens werth gewesen wären, wie z. B. daß Rom sieben Regionen habe u. s. w. — Indessen die einschlägigen Bemerkungen des Ordo dienen, genau gesehen, nur dazu, jene Obliegenheiten zu begründen, welche darin in Hinsicht des geistlichen Dienstes dem römischen Clerus auferlegt werden; z. B. weil es sieben Regionen gibt, darum haben an den sieben Wochentagen die Regionare der Reihe nach zu ministriren. — Die erste Nummer gibt aber auch u. A. umständlich Aufschluß, wer Streitigkeiten der Kleriker untereinander zu schlichten habe. War denn dieses, kann man fragen, für Auswärtige von Wichtigkeit und Interesse? oder vielmehr nur für Römer? Was hatte dieses mit einer Vorarbeit behufs Herstellung eines fränkischen Ordo zu thun? Bei diesen Entgegnungen setzen wir einstweilen den fraglichen Eingang als zum ursprünglichen Kerne gehörig voraus.

Aber der erste Ordo, wirft Meckel weiter ein, enthält Dinge, die nur lange nach Gregor geschrieben sein können. Diesem Ordo zufolge wird schon das Agnus Dei in der Messe gesungen, von welchem doch das Papstbuch bezeugt, daß es erst durch den heil. Sergius I. († 701) eingeführt worden sei. Unsere Antwort ist durch die Texte selbst gegeben. Das Papstbuch sagt von Sergius: Hic statuit, ut tempore confractionis Dominici corporis ‚Agnus Dei, qui tollis peccata mundi,

miserere nobis' a clero et populo decantetur (nr. 164, Migne 128, 896). Also von Clerus und Volk, wahrscheinlich wechselweise, ließ Sergius das Agnus Dei singen. Dagegen heißt es im ersten Ordo nr. 19 vom Archidiakon: Respicit in scholam et annuit eis, ut dicant ‚Agnus Dei'. Daß auch das Volk mit in den Gesang eingreife, wird im Ordo mit keiner Silbe gesagt. Die Anordnung des Sergius kann mithin so lange nicht als unverträglich mit dem gregorianischen Ursprung des Ordo hingestellt werden, als man nicht zeigt, daß der erste Ordo den Volksgesang beim Agnus Dei voraussetze. Letzteres zu zeigen ist aber unmöglich.

Es ist für unsere Sache von großem Gewinn, daß Meckel außer dem genannten Ritus nicht einen einzigen andern im ersten Ordo auffinden kann, von dem sich auch nur mit einigem Scheine behaupten ließe, er sei erst nach Gregor in die römische feierliche Messe eingeführt worden.

Indem er hievon abstehen muß, scheint er mit um so mehr Gewicht als letzten Einwurf betonen zu dürfen, daß es nr. 24 heiße: Sabbato tempore Adriani institutum est, ut flecteretur pro Carolo rege, und nr. 28: Dicit orationem pro rege Francorum. Führen diese Stellen nicht nothwendig zur Annahme des Endes des 8. Jahrhunderts als Abfassungszeit des ersten Ordo? — Mabillon sucht diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er sagt: quaedam processu temporis nova inserta fuere, qualia sunt u. s. w. (es folgen unsere Stellen). Absolut könnte man hiemit auch zufrieden sein, denn die Natur der Sache sowohl als auch analoge andere Fälle, selbst z. B. bezüglich des Kanons, lassen bei liturgischen Aufzeichnungen derartige spätere Interpolationen als recht wohl möglich, ja fast als unvermeidlich erscheinen. Gegen die Einführung von ganz Neuem hatte man mit Recht Widerstreben; das Alte ward lieber nach Bedarf weiter gebildet oder verändert. Allein ein aufmerksames Studium der einzelnen Theile des ersten Ordo hat uns überzeugt, daß man noch weiter gehen muß als Mabillon, daß man nothwendig sagen muß: Im ersten Ordo ist ein alter Kern, nämlich die Beschreibung der päpstlichen Stationsmesse (1 oder 4 bis 21), von dem Folgenden wohl zu unterscheiden, das sich im Laufe der Zeit von verschiedenen Händen demselben beigesellt hat. Und jener Theil gerade, wo die Namen Hadrian (I.)

und Karl (der Große) vorkommen, ist eine solche spätere Beifügung.

Wir müssen obigen Satz begründen. Es bietet sich hier die Aufforderung, einen eingehenderen kritischen Blick auf die Natur und Entstehung des ersten Ordo zu werfen.

14. Man hat bisher im ersten Ordo drei Theile unterschieden; 1. nr. 1—21, welchen Mabillon in vier Handschriften fand, in denjenigen von Monte-Cassino, Einsiedeln, St. Gallen und in der Colbertinischen der Vaticana nr. 416. In einer fünften zu Verona fand Bianchini das nämliche Stück in gleicher Ausdehnung und gab es mit Vorbemerkungen im 3. Band seines Anastasius Bibliothecarius heraus (p. 28 ss.); 2. nr. 22—51, wo weitere Anweisungen vorhanden sind, die den römischen Kirchendienst und zwar hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, vom Papste zu vollziehende liturgische Handlungen betreffen; 3. ein „Appendix" über die Charwoche handelnd (bei Migne 78, p. 959—968).

Wie verhalten sich der 2. und 3. Theil zu dem ersten und untereinander?

Den zweiten Theil (n. 22—51) fand Mabillon nirgendwo als in seiner St. Gallener Handschrift. Bianchini's Veroneser Hs. enthält nach Abschluß des ersten Theiles noch die Anfangsworte von nr. 48, welche andeuten, daß nicht der ganze zweite Theil, aber ein Stück desselben, nämlich eben von nr. 48 ab, folgen sollte. Bemerkenswerth ist auch, daß im St. Gallener Codex vor diesen nämlichen Worten, womit nr. 48 beginnt, sich eine Lücke von einem halben Blatte findet. — Dem Inhalte nach ist der ganze zweite Theil eine Ergänzung, ein Nachtrag zu dem ersten. Er gibt zunächst nachträgliche Bemerkungen über die feierliche Stationsmesse für den Fall, daß diese nicht vom Papste, sondern von einem Bischofe oder Priester gefeiert wird (nr. 22), handelt dann über die Fastenzeit (23—27), sehr ausführlich über die Charwoche und das Osterfest (27—47 incl.) und endlich wieder über die feierliche Stationsmesse (nr. 48—51 incl., d. i. bis zum Ende).

Was den dritten Theil, den Appendix betrifft, so begegnete er Mabillon nur im colbertinischen Codex und in der vatikanischen Handschrift nr. 487. Dieser Theil gibt, wie Meckel S. 56 durch eine Parallele klar nachweist, nur eine Umarbeitung des Hauptstoffes des zweiten Theiles unseres Ordo, nämlich über die Charwoche, und wiederholt oft einfach dessen Worte. Er braucht als eine unbestritten später als die beiden vorausgehenden Theile verfaßte Arbeit hier nicht weiter in Betracht zu kommen.

Daß nun der zweite Theil mit dem ersten als ein Ganzes zu gleicher Zeit entstanden sei, ist ganz und gar unwahrscheinlich.

Das zeigt a) der angegebene Befund der Handschriften. Wenn die Theile ein Ganzes gewesen wären, so würde sicher der St. Gallener Codex nicht

der einzige sein, der sie zusammen nacheinander wiedergibt, während die übrigen sich mit dem ersten Theile begnügen und der Bianchinische nur einen Bruchtheil des zweiten andeutet. Ich glaube, daß der Schreiber des Bianchinischen Codex vom 9. Jahrhundert eben nur diesen Abschnitt des zweiten Theiles vor sich sah.

b) Man muß ferner annehmen, daß der zweite Theil überhaupt aus Bruchstücken verschiedenen Alters besteht, die sich nach und nach aneinander reihten, bis sie das Ganze, welches der St. Gallener Codex nr. 22—51 incl. gibt, bildeten. Die Aneinanderreihung verschiedener Bestandtheile ist unverkennbar. So heißt es schon nr. 22, daß ein gewöhnlicher Priester nur auf Ostern Gloria in der Messe beten dürfe, und doch wird dies nr. 25 wie etwas Neues fast wörtlich wiederholt. — Mit nr. 48—51, welches Stück schon oben als ein früher isolirtes sich charakterisirte, kehrt der zweite Theil offenbar zu den in nr. 22 angefangenen und dann abgebrochenen Ergänzungen der missa pontificalis apostolici des ersten Theiles zurück, wiederum das Zeichen einer unvollkommenen Aneinanderreihung verschiedener Dinge. — Wenn in nr. 50 eine ausdrückliche Beziehung auf nr. 22 genommen wird, so kann man doch wohl nicht mit Meckel daraus schließen, daß der zweite Theil „wirklich nur Einen Mann zum Verfasser habe" (S. 55). Man wird eher sagen dürfen, die zwei Formulare, von denen das letztere (nr. 48—51) auf das erstere (nr. 22) Bezug nimmt, sind durch Einschiebung eines oder mehrerer anderer Formulare, die über die Zeit vom Aschermittwoch bis zur Osteroctav (nr. 23—47) handeln und isolirt gebraucht wurden, auseinandergetrennt worden. — Card. Tommasi hat den ganzen Ordo Romanus in der alten, vor Mabillon's Entdeckungen vorliegenden Form ein farrago genannt; man könnte diesen Namen jetzt noch dem in Rede stehenden zweiten Theile des Ordo I von Mabillon beilegen.

c) Der erste Theil dagegen bildet sowohl nach Inhalt als nach Form ein einheitliches Ganze; er enthält neben der Beschreibung des Stationszuges und der Stationsmesse nichts Heterogenes. Höchstens könnte man von dem Eingange (n. 1) vermuthen, er sei später der Arbeit vorgesetzt worden; er enthält nämlich die schon S. 113 angedeuteten allgemeinen Bemerkungen über die Gliederung des römischen Klerus und trifft eine Bestimmung über die Competenz zur Entscheidung ausbrechender Streitigkeiten. Aber absolut nothwendig ist die Annahme nicht, daß dieses Stück ein fremdartiges sei. Da von Functionen zu handeln war, in welche alle Kleriker je nach ihrer Abstufung hereingezogen werden, so konnte recht wohl eine derartige allgemeine Angabe an der Spitze Platz greifen. — Auch bildet in n. 2 und 3 die Erwähnung des Osterfestes und der besonderen Observanz an diesem Tage und den beiden folgenden, wie uns scheint, keinen nöthigenden Grund, in diesen Nummern später hinzugetretene Elemente des sonst ganz allgemein gehaltenen Ordo zu erkennen. Ostern

wird eben als Beispiel genommen für einen dies solemnis, an welchem Station gefeiert wird, und von selbst schließt sich dann die Besonderheit dieses Tages an.

Man wird also daran festhalten müssen, daß der zweite Theil des Ordo I ursprünglich nicht mit dem ersten ein zusammenhängendes Ganze gebildet habe.

15. Der zweite Theil des I. Ordo zeigt aber weiterhin auch wiederholte Spuren von jüngerem Alter als der erste Im ersten Theile werden z. B. die zum engeren Klerus des Papstes gehörigen Diakonen oder Priester, wiewohl sie oft vorkommen, niemals cardinales genannt; diese Bezeichnung tritt dagegen im zweiten Theile auf (n. 48 presbyteri cardinales). Nun weiß man, daß das Wort Cardinal ehemals nur gebraucht wurde, wenn die feste Anstellung eines Geistlichen bei einem Titulus, dem er „incardinirt" war, hervorgehoben werden sollte, wie es denn auch in diesem Sinne auf die verschiedensten Glieder des Klerus, auch außerhalb Roms, Anwendung fand. Gregor I. braucht die Bezeichnung selbst noch niemals von dem engeren Kreise der Geistlichen „des apostolischen Stuhles"; dem Diakon Johannes dagegen ist der letztere Gebrauch schon ganz geläufig (z. B. l. 3. c. 7). Jener Ausdruck im zweiten Theile des Ordo scheint also auf eine dem Johannes näherliegende Zeit hinzuweisen, das Fehlen desselben im ersten Theile auf eine ältere. — Einen temporellen Unterschied zwischen beiden Theilen dürfte ferner der Umstand begründen, daß im zweiten Theile das Sacramentar und das Antiphonar ausdrücklich citirt werden (n. 28, 29, 39), und zwar das Sacramentar in der gewiß nicht gregorianischen Form „Sacramentorum", während im ersten Theile keine Spur solcher Citate vorkommt.

Das Epistelbuch heißt im zweiten Theile des ersten Ordo capitulare (n. 28), ein jüngerer Name, als der im ersten Theile angewendete apostolus (n. 3). Das Gleiche gilt von dem Ausdrucke Gradale im zweiten Theile (n. 28) im Verhältniß zu dem gleichbedeutenden Ausdrucke responsum im ersten (n. 4). Es darf auch erwähnt werden, daß das Wort dalmatica sich nur im zweiten Theile (n. 30) befindet. Dagegen läßt nach unserer Meinung die Anwendung des Wortes fermentum für Eucharistie im zweiten Theile (n. 22) nicht wohl, wie Mabillon annahm, auf ein weiter zurückliegendes Alter schließen; das Wort ist aus älteren Vorlagen auch in andere erst spät zusammengestellte Formulare übergegangen; aber da der erste Theil des Ordo dieses Wort vermeidet, so könnte es vielleicht mit dafür zeugen, daß die beiden Theile wenigstens verschiedenen Ursprung haben.

16. Eine Verschiedenheit zwischen beiden Theilen tritt ferner namentlich in Beziehung auf die Stationsfeier hervor. Daß der erste Theil zunächst zum Gebrauche bei den Stationen bestimmt gewesen ist, folgt zweifellos aus dem Anfange. Man begibt sich ad ecclesiam, ubi statio fuerit ante denuntiata (n. 4). Die heiligen Geräthe werden

zu dieser Kirche gebracht, so z. B. das kostbare Evangelienbuch der Laterankirche an Festtagen (n. 11). Acolythi stationarii treten auf (n. 2). Der Archidiakon verkündet die nächste Station (n. 20). Wahrscheinlich sind es auch die Stationskreuze, welche den Auszug des Papstes aus der Kirche nach Schluß der Messe begleiten (n. 21. post eos cruces portantes). Dagegen nimmt der zweite Theil in seinen längsten Ausführungen gar keinen Bezug auf die Feier der Stationen. Er ist in diesen seinen Abschnitten, wir meinen n. 27 ff., wesentlich für andere Zwecke verfaßt, nämlich für die Feststellung des Ritus der Charwoche. Ja diese ganzen Instructionen sind nicht für eine liturgische Feier, die der Papst vollzieht, gleich der obigen, geschrieben; denn es celebrirt ein pontifex, von welchem es n. 34 heißt meminit apostolicum (er betet in den Charfreitagsgebeten für den Papst), und welcher n. 30 einfach episcopus genannt wird. Vgl. auch n. 34: conveniant in ecclesia statuta infra urbem, non tamen in majore ecclesia; die letztere ist die Domkirche.

Mit dem Stationsdienste steht nur die erste Nummer dieses zweiten Theiles in Verbindung. Sie erscheint als etwas separates für sich. Ihren Gegenstand bilden ganz knappe Angaben über die Aenderungen, welche in den Riten des ersten Theiles in jenen Fällen vorgenommen werden, wo nicht der Papst, sondern ein Bischof an seiner Stelle die Function vollzieht. Diese Nummer ist möglicherweise eine gleichzeitige Ergänzung zu dem vorausgehenden ersten Theile.

Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß Meckel selbst dem ersten Ordo die Einheit des Ursprunges ziemlich deutlich abspricht. Während nach ihm derselbe eine gleichzeitige Vorarbeit für den zweiten gewesen sein soll, wird doch von ihm hervorgehoben, daß die lange Anweisung für die Fastenzeit und die Osterzeit in der „Vorarbeit", also mehr als die Hälfte derselben, mit der Nacharbeit (dem 2. Ordo nemlich) gar Nichts zu thun hat. Meckel sagt: „Der 2. Ordo steht zu dem zweiten Theile des ersten in gar keinem Verhältnisse" (S. 74); und er muß so sagen, weil im zweiten Ordo von der Fastenzeit und der Osterzeit in der That gar nicht gehandelt wird, sondern lediglich von der feierlichen Messe überhaupt. Und man soll dennoch annehmen, der I. Ordo, wie er liegt, sei eine gleichzeitige „Vorarbeit" für den zweiten? Wenn die Hypothese von der „Vorarbeit" nicht ohnehin schon gesucht und willkührlich wäre, so würde sie hieran scheitern.

Nach diesem Allem sind wir berechtigt, in dem I. Ordo den alten Kern von den Anhängseln wohl zu unterscheiden.

Wir haben bisher gesehen, daß wegen des Stationscharakters der Meßfeier im ersten Ordo eine gewisse Vorannahme für seine Abfassung in der Zeit der Reformen Gregors eintritt; daß 2. keine genügenden Gründe für eine spätere Zeit der Fixirung der in ihm enthaltenen Formulare für die feierliche

päpstliche Messe angeführt worden sind, und daß 3. diese Papstmesse in dem Ordo als ein Bestandtheil hervortritt, der ursprünglich ein getrenntes Ganze bildete und in eine frühere Zeit als die ihm angehängten Zusätze zurückweist. Während die letzteren, zum Theile wenigstens, erst um das Jahr 800 entstanden sein mögen, wie u. A. die Erwähnung des Papstes Hadrian und des Frankenkönigs Karl zeigt, sind uns mehrfache Anzeichen begegnet, daß der vorausgeschickte Kern des Ordo eine bedeutend ältere Periode der Geschichte der Liturgie repräsentirt.

17. Wir können diese Anzeichen für das Alter des ersten Theiles noch vervollständigen, und zwar unabhängig von der Vergleichung mit dem zweiten Theile.

Im Pontificate Leos III. (795—816) bestand die alte Gewohnheit, daß ein Notar der römischen Kirche in der päpstlichen Messe die Ankündigung der nächsten Procession (und Station) vollzog (Lib. pont. vita Leonis n. 368; Migne 128, 1214); in der Papstmesse des I. Ordo ist es dagegen noch der Archidiakon, dem dieses zu thun obliegt (archidiaconus annuntiat stationem, n. 20), und es ist recht glaublich, daß die Bestellung der höheren Person für dieses Amt von dem Förderer der Stationsfeier herrührte, Gregor dem Großen. — Zufolge des I. Ordo besteigt nach Lesung der Epistel durch den Subdiacon ein Cantor den Ambo, in der Hand das „Cantatorium", und singt daraus das „Responsum", d. h. das Graduale. Zur Zeit des Amalar von Metz, am Anfang des 9. Jahrhunderts, war in Rom der Gebrauch, in einem besonderen Buche, Cantatorium betitelt, die Gradualien zu vereinigen, schon fast abgekommen; er sagt: „Quod dicimus Graduale, illi (Romani) vocant Cantatorium, qui adhuc juxta morem antiquum apud illos in aliquibus ecclesiis in uno volumine continetur (De ordine Antiphonarii. Prol.; Migne 105, 1245). — Der I. Ordo kommt ferner in unserem Theile mit dem Sakramentar Gregors in dem Mangel des Credo in der Messe überein. Nun aber war, wenigstens nach Walafrid Strabo, das Credo um das Jahr 800 in der römischen Kirche üblich, wenn es auch danach bis Benedict VIII. wieder verschwand (Wal. Strabo, De rebus ecclesiasticis cp. 22; Mig. 114,947). — Im I. Ordo trägt der Papst bei der Messe noch keine Stola. Dagegen erscheint dieselbe bereits bei Amalar als ein in Rom ganz gebräuchlicher Theil der Gewänder des Celebranten, wie

27*

sie denn auch schon im 7. Jahrhundert in Spanien nicht bloß für Diakonen, sondern auch für Bischöfe und Priester eingeführt war. (Concil. Tolet. a. 633. c. 28. 40; Mansi X, 627. 629). Nach Amalar pflegte zu Rom am Anfang des 9. Jahrhunderts der Diakon seine „Planeta", ehe er das Evangelium sang, abzulegen und die beiden Enden der Stola an seiner rechten Seite zu vereinigen; so ministrirte er dann während der ganzen Messe (Amal. de eccles. officiis, Praef. altera; Migne 105, 992). Von diesem Ritus erwähnt die Stationsmesse des ersten Ordo noch keine Silbe. — Amalar kennt auch nicht mehr das Vortragen des heiligen Sakramentes vor dem in die Kirche einziehenden Papste, einer der auffälligsten alten Bräuche des ersten Ordo. Er hätte von demselben aber, falls er ihn bei seiner Anwesenheit in Rom noch vorgefunden hätte, sicher berichtet, umsomehr als in seiner Heimat, im Frankenlande, diese Gewohnheit bei den Bischöfen nicht bestand. Der II. Ordo hat übrigens ebenfalls keine Andeutung mehr von jenem Brauche, der mithin schon geraume Zeit vor 800 abgeschafft worden sein wird. — Aus allen diesen Beispielen sehen wir aufs Neue, daß die Meßliturgie des ersten Ordo nicht den römischen Ritus aus den Jahren Karls des Großen, sondern aus viel älterer Zeit enthält. In sehr vielen Stücken wird derselbe bis in kleine Einzelheiten noch vor die Zeit Gregors zurückgehen. Wir haben leider nicht genug Anhaltspunkte in der Geschichte der Liturgie, um hierüber genauer zu urtheilen. Nach Gregor aber wurden jedenfalls nicht mehr so tiefgreifende Veränderungen gemacht, wie sie in die letzten Jahrhunderte vor seinem Tode fallen. In Beziehung auf die Stationsfeier im Besonderen sagt Johannes Diaconus im 9. Jahrhundert, in Rom begehe man noch in seinen Tagen die Stationen wie unter Gregor, quasi eo vivente (l. 2. c. 18). Wir dürfen also recht wohl bei seinem Pontificate als der Zeit des Abschlusses dieser Formen stehen bleiben.

18. Doch es erübrigen noch einige andere Einzelheiten. Gregor drang darauf, daß Subdiakonen oder Träger niederer Weihen bei der Messe sängen. (Decreta synodi etc. Migne 77, 1335). In der Stationsmesse des Ordo sind denn auch die Subdiakonen neben der schola cantorum (Minoristen) als Sänger vertreten (n. 16. 20.). — Gregor unterrichtete nach Johannes Diak. (II, 6) Knaben, die zu dieser schola gehörten. Infantes erscheinen bei derselben im Ordo n. 8. — Er führte

ein, daß Personen klerikalen Standes die gewöhnlichen Dienste um den Papst versähen (s. Decreta l. c.). Von einem cubicularius tonsuratus ist im Ordo die Rede n. 6. Allerdings kommt n. 3 auch ein cubicularius laicus vor; aber jene Bestimmung Gregors war nicht exclusiv, und es ist begreiflich, daß nicht geradezu alle Bedienung von Clerikern verrichtet werden konnte. — Vorstehende drei Bemerkungen sollen nicht etwa als Beweis geltend gemacht werden, daß die Abfassung unseres Formulars gerade in die Zeit Gregors gehöre; aber sie zeigen, daß man bei der Annahme gerade dieses Termines manche Convenienzen findet.

Daß man andererseits nicht vor die Zeit Gregors zurückgehen darf, ergibt sich aus dem Folgenden.

Der erste Ordo führt in dem uns beschäftigenden Theile wiederholt Defensoren vor, welche mit der sogenannten Regionarwürde bekleidet sind. Diese Würde ist aber erst von Papst Gregor für die Defensoren geschaffen worden (Ep. VIII, 14 Bonifatio defensori). — Sodann kommt in der feierlichen Messe des Ordo das Pater Noster an jener Stelle vor, an welche es gleichfalls erst von Gregor gesetzt wurde, nachdem es sehr lange an einem späteren Platze in der Messe gebetet worden war. — Nach der Epistel ferner hat die Messe des Ordo das Alleluja, jedoch in der Anwendung, welche erst Gregor, wie wir später sehen werden, davon machen ließ.

Man nehme endlich hier das schon oben Angedeutete hinzu, nämlich daß die Aenderungen, welche dieser Papst in Bezug auf die Meßliturgie, auch unabhängig von der Stationsfeier, anordnete, nothwendig eine Umgestaltung der sogenannten Rubriken für alle Glieder seines Klerus mit sich führen mußten, daß also als Termin, welchen wir suchen, gerade die Zeit der Erneuerung der Ceremonien unter seinem Pontificate am passendsten sich darbietet, und man wird wohl sagen dürfen, daß wir uns der Wahrheit annähern, wenn wir die Entstehung der Meßbeschreibung im I. Ordo auf seine Reformen zurückleiten und den Ordo nach diesem seinem Theile gregorianisch nennen.

Nachtrag. Vorstehende Abhandlung war schon der Druckerei übergeben, als mir im 1. diesjährigen Quartalhefte der „Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden" S. 40 ff. die sehr lehrreiche Darstellung des „Hochamtes Gregor des Großen" von P. Ambrosius Kienle O. S. B. (Emaus) zu Gesichte kam. Es freut mich, daß auch er in Bezug auf den 1. Ordo Romanus, seine Zusammen-

setzung und die Zugehörigkeit der beschriebenen Papstmesse in die Zeit Gregors, ungefähr zu dem gleichen Resultate, wie ich, gekommen ist. Leider hat er aber der Begründung desselben kaum mehr als eine Seite (55 f.) gewidmet. Er beschäftigt sich fast ausschließlich mit der anschaulichen Vorführung des Inhaltes dieses Ordo in Bezug auf das „Hochamt". —

S. 387 Z. 12 v. o. füge bei: Offertorium. — S. 388 Z. 18 v. u. l.: ohne ächten Kanon. — S. 402. Note 1. Dieser Note entspricht nur S. 407. 28. A. — S. 403. Z. 1 v. o. l.: Note 13. — S 405. bei 4. Z. 2. v. o. l.: Luc. 3, 1—11; und bei 6: Mat. 2, 1—12. — S 415 Z. 8 l.: In der Colbertinischen nr. 416.

Zur Erleichterung der Uebersicht des Resultates aus den S. 404 ff. abgedruckten Tabellen und zur Ergänzung des S. 403 Gesagten mag folgende Zusammenstellung dienlich sein.

I. An feststehenden Perikopen gewinnen wir aus den 28 mit fortlaufenden Nummern bezeichneten Evangelienabschnitten der gregorianischen Homilien nicht weniger als 27 (nur n. 28 ist keine solche Perikope).

II. Was die Tage betrifft, an welchen diese 27 Perikopen gelesen wurden, so ergeben sich für 21 Perikopen solche Tage, die auch in dem gregorianischen Sacramentar mit Messen ausgezeichnet sind, nämlich n. 1 bis 17, dann 19, 20, 25 und 26. Dagegen sind die anderen 6 Perikopen, nämlich n. 18, 21, 22, 23, 24 und 27, zwar seit Alters zu bestimmbaren festen Tagen gehörig, aber diese Tage erscheinen nicht im Sacramentar.

III. Alle 21 gedachten Tage haben hinwieder im Sacramentar Gregors auch die Bezeichnung der Stationskirche bei sich, mit Ausnahme von n. 2, 17 und 19, wo diese Bezeichnung wohl nur zufällig verloren ging (der Index Mabillon's hat bei n. 17 die Station S. Pancratius und bei n. 19 die Station S. Peter, wonach man die Angaben S. 406 und S. 407 verbessere), und mit Ausnahme von n. 3, nämlich der Perikope des 4. Adventssonntages, an welchem keine Station war, da im Sacramentar vacat steht; an die Stelle des letzteren Sonntags darf aber vielleicht die im Sacramentar (ihrer Station wegen) angeführte Dom. I. Adv. eintreten. So behalten wir für die 27 ersten Perikopen der Tabellen 20 (resp. 21) durch die Homilien in Verbindung mit dem Sacramentar verbürgte Stationstage. Es sind nach der Ordnung des Sacramentars die folgenden: Weihnachten mit Station zu S. Maria Major (n. 5), Epiphanie mit Station zu S. Peter (6), Septuagesima, zu S. Laurentius (7), Sexagesima zu S. Paul (8), Quinquagesima zu S. Peter (9), Erster Fastensonntag in der Laterankirche (10), Passionssonntag zu S. Peter (11), Ostersonntag zu S. Maria Major (12), Ostersonntag zu S. Peter (13), Ostermittwoch zu S. Laurentius (14), Osterdonnerstag in der K. der zwölf Apostel (15), Ostersamstag im Lateran (16), Weißer Sonntag (17), Christi Himmelfahrt (19), Pfingstfest zu S. Peter (20), Quattemberfreitag des Sept. in der K. der zwölf Apostel (25), Quattembersamstag des Sept. zu S. Peter (26), (1. Adventssonntag), 2. Adventssonntag (1), 3. Adventssonntag zu S. Peter (2), Quattembersamstag des Dez. zu S. Peter (4). Diese 20 oder 21 Stationen sind außer den S. 394 ff. genannten 11 Stationen an Heiligenfesten constatirbar.

IV. Was die Homilienüberschriften der Mauriner betrifft, so dürfen unter ihren Angaben über die Zeit der Abhaltung als sicher gelten diejenigen bei den Nummern (der Tabellen) 1 bis 17, dann 18, 19, 20, 22; als unwahrscheinlich aber 21, 23, 25, 26. Von ihren Angaben über den Ort der Abhaltung stellen sich als sicher heraus nur diejenigen von n. 5 bis 14 und n. 16, 20; unsicher sind 1, 3, 17, 18, 19, 21, 22. 23, 24, 27, 28 unwahrscheinlich 2, 4, 15, 25 und 26.

Die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechten nach dem heil. Thomas.

Von Jul. Müllendorff S. J.

Pflichterfüllung und Verdiensterwerbung fallen nicht immer zusammen; der Ungläubige oder Sünder kann eine Pflicht erfüllen, und erwirbt sich doch kein Verdienst. Wenn es aber eine Verdiensterwerbung gibt, wie wir es hier als Glaubenswahrheit voraussetzen, so muß sie bei demjenigen stattfinden, der die Pflicht, die Werke auf Gott zu beziehen, erfüllt, da er zu den Gerechten gehört und die Gesammtheit der Gebote hält[1]).

Fraglich bleibt es immerhin, ob der Gerechte bei jedem guten Werke, wodurch er jenes Gebot erfüllt, sich auch Verdienst erwerbe, oder ob vielmehr zur Erwerbung oder Vermehrung des Lohnes, wenigstens was dessen Wesenheit, die Anschauung Gottes, betrifft, in einzelnen Werken etwas mehr, als zur pflichtschuldigen Hinordnung derselben auf Gott, erfordert sei. Mit andern Worten, es liegt uns zwar auch die Pflicht ob, den Himmel zu verdienen, aber es ist nicht gesagt, daß dieß durch jeden Akt, über welchen wir durch Ueberlegung und Freiheit Meister sind, zu geschehen habe. Wenn ein Akt dieser Art nur gut ist, dann erfüllt er Alles, was in diesem Augenblicke als Pflicht bekannt ist; es frägt sich aber, ob er auch verdienstlich sei.

Wir möchten uns in dieser Abhandlung, wie in der vorigen, darauf beschränken, die Ansicht des heil. Thomas über

---

[1]) S. die Abhandlung über die „Hinordnung der Werke auf Gott nach dem h Thomas“, in diesem Jahrgange Seite 1 ff., 209 ff.

diese Frage verschiedenen Deutungen gegenüber ins Klare zu bringen. Es leuchtet jedoch ein, daß die Frage selbst nicht, wie die vorige, mit einem reinen Autoritätsbeweis abgemacht werden kann, eben weil es sich in jener um eine Pflicht, in der gegenwärtigen aber um Bedingungen zur Erlangung eines höchst wichtigen Gutes handelt, welche Thomas leugnet. So lange keine Sicherheit in Betreff dieser Bedingungen besteht, verdient ein Theologe immer noch angehört zu werden, wenn er auch nur die Wahrscheinlichkeit eines oder des andern Erfordernisses mit triftigen Gründen darthut, und ohne Gefahr zu laufen, das Verdienst in einzelnen Werken zu verlieren, kann man sich über seine Ansicht nicht hinwegsetzen. Und in der That haben die Jahrhunderte hindurch manche Theologen bald dieses bald jenes Element als außer der Güte des Werkes zur Verdienstlichkeit desselben erfordert aufgestellt und vertheidigt, während Thomas von Aquin, wie wir sehen werden, jede Pflichterfüllung des Gerechten als eine Verdiensterwerbung in Bezug auf den essentiellen Lohn anerkennt und für die Verdienstlichkeit aller Werke des Gerechten weiter nichts erfordert, als die in unserer vorigen Abhandlung beschriebene Hinordnung der Werke auf Gott.

Zuerst muß also die Frage erhoben werden, ob die Autorität des heiligen Lehrers allein die der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende Sicherheit bietet, damit man sich praktisch an seine Ansicht halten könne.

Die Autorität des h. Thomas ist in Betreff des vorliegenden Gegenstandes eine noch größere als sonst, weil man hier, mehr denn je, voraussetzen muß, daß er triftige Gründe für seine Ansicht hatte; denn jeder weise Theologe wird sich hüten, eine Bedingung, die von Andern als zum Verdienste erforderlich aufgestellt wird, ohne wichtige und durchaus überzeugende Gründe zu leugnen, da er sonst Schuld daran sein könnte, daß man durch Befolgung seiner Ansicht Verdienste verlöre, die man sich sonst erwerben könnte. Nur die klare Erkenntniß der Wahrheit berechtigt zur Vertheidigung der weniger verlangenden Ansicht. Thomas, der sowohl durch Einsicht und Klugheit, als durch Heiligkeit und Mäßigung über allen Theologen steht, hat sie nun aber vertheidigt, und zwar zu einer Zeit, wo andere Meinungen sich schon geltend gemacht hatten. Er war folglich nicht nur von ihrer Wahrheit überzeugt, sondern auch sich der Gründe, auf denen sie beruht, klar

bewußt, und wenn er bei Abfassung der theologischen Summa, wie Einige annehmen zu können glaubten, von seiner Ueberzeugung abgekommen wäre, so hätte er sich auch, wie er in andern weniger wichtigen Fragen gethan, über diese Aenderung ausgesprochen. Eine moralische Sicherheit scheint daher die Autorität des Aquinaten in dieser Frage wohl zu bieten; wir wollen indeß nicht behaupten, daß sie für die praktische Anwendung seiner Ansicht allein hinreichend sei. Ohne Prüfung der Gründe und Gegengründe wäre, wie uns scheint, hier nicht viel geschehen.

Aus der Darstellung der Lehre des h. Thomas wird sich indeß ergeben, daß mehrere Angriffe, welche sie zu bestehen hatte, im Laufe der Zeiten wie von selbst zerfallen sind, und daß sie heute nur noch einen ernstlichen zu bestehen hat, den wir nachher einer eingehenden Prüfung zu unterziehen beabsichtigen. Nach unserer Ansicht wird die Lehre des heiligen Thomas mit der Zeit auch diesen überstehen; wir haben keinen Grund seine Lehre anders vorzutragen, als wie er selbst sie uns bietet, nämlich als eine sichere. Wir würden sie auch sonst aus den oben angegebenen Gründen lieber gar nicht erwähnt haben. Sie ist allerdings nicht in dem bei den Moralisten gebräuchlichen Sinne eine sichere, als werde sie durchgehends von den Theologen als eine solche anerkannt. Aber in diesem Sinne gibt es in unserer Frage keine sichere Ansicht, da die Theologen zu jeder Zeit in der Lösung derselben von einander und von ihren Vorgängern abgewichen sind. Keine der von Thomas abweichenden Meinungen hat durchschlagende Gründe aufgedeckt, welche bis dahin unbeachtet gewesen wären, keine hat sich allgemeine Anerkennung verschafft. Ungeachtet der vielen Widersprüche steht also Thomas' Lehre noch fest, und wir brauchen die Hoffnung nicht aufzugeben, daß eine genaue Prüfung derselben uns zu jener Sicherheit führen werde, welche er zu besitzen glaubte. In jedem Falle kann sie den Weg dazu bahnen oder sonstigen theoretischen und praktischen Nutzen gewähren. Eine Ansicht jedoch muß die wahre sein.

1. Das ganze Leben des Menschen, wie es sein soll, erscheint nach der richtigen Auffassung des h. Thomas, die wir genau betrachtet haben, als eine Hinordnung seiner selbst auf Gott. In dieser Thätigkeit leistet der Mensch seinem Schöpfer, so weit er hienieden dazu fähig ist, die Verherrlichung, welche dieser in seinen Werken nach Außen will und so zu sagen sucht,

das Einzige, was Gott nach Außen suchen kann. Wenn also auch diese Thätigkeit nicht Gott, sondern nur dem Menschen einen eigentlichen Vortheil verschafft, so wird sie doch ein „Dienst" Gottes genannt und geschieht so wirklich für Gott, als er sie ernstlich für sich verlangt. Mit seinen Kräften, ob auch immer nur mit Gottes Hülfe, hat der Mensch das Seinige gethan; aber das Werk ist etwas Unvollständiges, ein gottwollter Anfang, der auf die vollkommene Erreichung des Zieles hinweiset: es erübrigt, daß Gott, der das Werk begonnen und der „sich selbst nicht verleugnen kann"[1]), es auch vollende und kröne. Das sind die Grundlinien des Begriffes der Verdienstlichkeit im eigentlichen Sinne, wie Thomas sie entwickelt, die wir hier als bekannt voraussetzen[2]).

Wir haben nun aber gesehen, daß Thomas diese auf Gott hinordnende Thätigkeit in jedem guten Werke der Gerechten erblickt. Jedes gute Werk macht, in Verbindung mit ihrem höchsten formellen Akte, einen Theil derselben aus. Kein Wunder also, daß er auch alle guten Werke der Gerechten als verdienstlich darstellt und zwar meistens an denselben Stellen, wo er sagt, daß sie auf Gott hingeordnet sind, ohne diese Frage irgendwo zum Gegenstande einer eigenen Untersuchung zu machen. Hinordnung auf Gott und Verdiensterwerbung fällt bei ihm in Eines zusammen.[3]) Und wenn er zuweilen nur sagt, ein Werk

---

[1]) Vgl II. Tim. 2, 11—13.

[2]) Besonders an zwei Stellen seiner theologischen Summa 1. 2 q. 21. aa. 3. et 4. und q. 114. sucht der h. Thomas den Begriff der Verdienstlichkeit genau zu bestimmen. Er löst daselbst auch die Schwierigkeiten, welche gegen die Möglichkeit der Verdiensterwerbung erhoben werden können und wirklich später von den Irrlehrern erhoben wurden. — Wir verweisen hier nur auf die weniger bekannte, aber gediegene Abhandlung, welche das Brixener Kirchenblatt im J. 1879 (Seite 289 ff.) über diesen Gegenstand gebracht hat.

[3]) „Actus qui de se non contineat aliquam inordinationem . . quia mens est habitualiter relata in Deum . . non modo non est peccatum, sed etiam est actus meritorius." (De malo q. 2. a. 2.) — — „Qui intendit castitatem servare, constat quod meretur, si gratiam habet." (In 2. dist. 40. q. 1. a. 5. ad 3.) „Omnis vita fidelium meritoria est, inquantum ad Dei gloriam ordinatur secundum illud I. Cor. 10. etc." (In ep. ad Rom. cap. 14. lect. 3.) — „Omnis actus voluntarius caritate informatus est meritorius." (In 3. dist. 18. q. 1. a. 5.) — „Resistere peccato semper est meritorium in eo qui gratiam habet." (In 2. dist. 29. a. 4. ad 1.) — „Ratio meriti ex duobus potest sumi: vel ex habitu informante, et sic

könne verdienstlich sein, so läßt der Context eben zweifelhaft, entweder ob das Werk ein gutes oder ob es das eines Gerechten sei, weshalb dann auch gewöhnlich das Zweifelhafte als Bedingung ausdrücklich gefordert wird.[1]

An mehreren Stellen zählt Thomas die Bedingungen auf, welche ein Werk erfüllen muß, um verdienstlich zu sein, jedoch in verschiedener Weise je nach dem ihm vorschwebenden Zwecke (In 3. dist. 18. q. 1. a. 2. in c; ib. dist. 30. q. 1. a. 5. in c; In 2. dist. 26. q. 1. a. 6; de verit. q. 29. a. 6; q. 26. a. 6; 1. 2. q. 114. a. 4. etc.) Die erste Bedingung, daß der Handelnde sich noch als „viator“ in diesem Leben befinden müsse, kann hier keine Schwierigkeit machen.[2] Die zweite besteht darin, daß das Werk aus dem freien Willen hervorgehe, wodurch der Handelnde die Herrschaft über sein Werk und das Eigenthum desselben besitzt.[3] Es versteht sich von selbst, daß diese Bedingung in den Werken, von welchen wir handeln, erfüllt wird. Es bleibt noch eine dritte Bedingung, welche Thomas gewöhnlich allein mit der zweiten anführt: das Werk muß in solchem Verhältnisse zum Lohne stehen, daß dieser ihm nach (distributiver) Gerechtigkeit zukomme und entspreche.

Wenn sich die nach Thomas beschriebene Hinordnung auf Gott, wie wir sagten, auf eine rein natürliche Ordnung anwenden läßt, so lassen sich in dieser dritten Bedingung eigentlich zwei unterscheiden: die Hinordnung auf Gott und die Uebernatürlichkeit derselben. Wo Thomas, um den Begriff der Ver-

omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informatus, meritorius est; vel ex conditione actus, praecipue in quo est difficultas, et hanc rationem merendi in resistendo peccato (Adam) non habuit.“ (In 2. dist. 24. q. 2. L. 1.) — S. noch andere Stellen oben Seite 18, 25; überhaupt gehören alle Stellen hieher, wo sonst gesagt wird, daß alle guten Werke der Gerechten auf Gott gerichtet sind (Seite 215).

[1] „In omnibus mereri potest, si caritatem habeat“ (wenn das Werk gut ist). De car. a. 11. ad 2. — „Si (actus) refertur in Deum, supposita gratia, meritorius est.“ In 1. dist. 1. q. 3. Vgl. oben Seite 227. — „Si tali fine fiat de ludis cum aliis circumstantiis, erit actus virtutis et poterit esse meritorius, si gratia informetur.“ In cap. 3. Isaiae.

[2] Cf. 2 2. q. 13. a. 4. ad 2; 3. q. 19. a. 3. ad 1.

[3] Der Handelnde muß selbst Mitursache davon sein, daß ihm der Lohn ertheilt wird; er muß etwas Eigenes aufweisen, wodurch er den Lohn zu dem seinigen macht. Das Werk darf ihm also nicht abgezwungen werden, sondern muß mit freiem Willen von ihm geleistet werden.

dienstlichkeit zu bestimmen, von letzterer absieht (1. 2. q. 21. a. 4.), sagt er, daß jeder menschliche Akt, der gut oder schlecht ist, soweit man den Akt in sich selbst betrachtet, auch ein Verdienst oder ein Mißverdienst (in actu primo) sein muß. In der gegenwärtigen Heils-Ordnung aber besteht das Ziel und der Lohn der guten Werke in der übernatürlichen Seligkeit, der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Soll der Werth eines Werkes seine Vollendung in der Erreichung dieses Zieles erheischen, so genügt es nicht, daß das Werk gut sei, es muß auch in dem erforderlichen Verhältnisse zu diesem Ziele stehen und, wie das Ziel selbst, übernatürlich sein. Das ist eben, was Thomas an den vorher bezeichneten Stellen verlangt.[1])

Nun aber kann diese Bedingung nach ihm keinem guten Werke der Gerechten fehlen. Denn nach Thomas ist es die Caritas, welche die Hinordnung dieser Werke auf Gott vollbringt, und unter Caritas versteht er die übernatürliche Liebe, welche den Stand der Gnade mit sich bringt, und deren ganze Thätigkeit im erforderlichen Verhältnisse zum übernatürlichen Ziele steht. Das Werk, sagt er (1. 2. q. 114. a. 4.), wird verdienstlich genannt bezüglich jenes Gutes, das der Mensch nach göttlicher Anordnung erreichen soll, nämlich des ewigen Lebens, das im Genusse Gottes besteht. Die Bewegung oder das Streben des menschlichen Geistes nach dem Genusse des göttlichen Gutes ist aber der eigentliche Akt der Liebe. Weder Natur noch Glaube können ohne die Liebe ein verdienstliches Werk hervorbringen. Durch die Liebe aber werden die Akte

---

[1]) An den meisten dieser Stellen, wo nur zwei Bedingungen des Verdienstes angeführt werden, hebt Thomas in der ersten dasjenige hervor, was der Mensch aus sich selbst leisten muß, um zu verdienen, in der zweiten dasjenige, was Gott zugleich mit ihm wirken muß, damit das Werk verdienstlich sein könne. Letzteres ist die Anordnung Gottes, welche aus den dem Menschen verliehenen Kräften erkennbar ist. Die Hinordnung auf Gott, welche er hier, als das Wesen des Verdienstes selbst ausmachend, unter den Bedingungen nicht aufzählt, erfüllt daher in einer Hinsicht die erste, und in einer andern die zweite der Bedingungen. Auch in der bloß natürlichen Ordnung wäre diese Unterscheidung richtig, da der Mensch auch in dieser einer Hülfe und Anordnung von Seiten Gottes bedürfte, um zu seiner Vollendung zu gelangen. In der übernatürlichen Ordnung tritt aber die Nothwendigkeit der zweiten Bedingung noch viel klarer hervor, und darum bezieht Thomas diese zweite Bedingung gewöhnlich auf die Uebernatürlichkeit des Werkes.

der andern Tugenden auf jenes Ziel gerichtet, indem die Liebe den andern Tugenden befiehlt.[1]) Den Sinn dieses Befehlens haben wir bereits kennen gelernt; er gibt sich hier nicht nur als den nämlichen zu erkennen durch die ständigen Ausdrücke „actus ordinantur in hunc finem — virtutes imperantur a caritate,“ sondern wird auch bestätigt durch die Erklärung (ad 1.): „Caritas inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus, ad quem pertinet finis, imperat habitibus, ad quos pertinent ea quae sunt ad finem, ut supra dictum est q. 9. a. 1.“

Durch die Liebe erhält also die Natur (als Subjekt oder Materie) und der Glaube (als Vorbereitung auf die Liebe) die Form, welche das Hauptprinzip der verdienstlichen Thätigkeit ist. Aus diesem Grunde nennt Thomas beständig die Liebe die Wurzel und das nächste Prinzip des Verdienstes. Wie es nämlich jeder Liebe eigen ist, den geliebten Gegenstand mit dem Liebenden zu vereinigen, so vereinigt auch die Caritas mit Gott und macht ihn dem Liebenden zu eigen. Diese Vereinigung aber fordert ihre Vollendung in der Seligkeit. „Et ideo principalitas meriti est in caritate, in aliis autem (virtutibus) secundum quod caritate informantur.“ (In 3. dist. 30. q. 1. a. 5. — 1. 2. q. 114. a. 4. in c.)

Diese Thätigkeit übt aber die Liebe nicht bloß in ihrem eigenen Akte, sondern auch in dem Akte aller Tugenden aus, wie wir in der ersten Abhandlung bewiesen haben; folglich sind alle verdienstlich. „Nicht der Akt der Liebe allein ist verdienstlich, sondern auch die Akte der andern Tugenden, wenn sie im Stande der Gnade verrichtet werden, ob sie auch nur insofern verdienstlich sein können, als sie auf den Zweck der Liebe zurückgeführt werden. Dazu reicht aber hin, daß sie auf den (besondern) Zweck der andern Tugenden bezogen werden.“ (In 2. dist. 40. q. 1. a. 5. ad 3.; oben Seite 25). Dann sind sie aus dem angegebenen Grunde auch von selbst auf den Zweck

---

[1]) „Motus humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliae virtutes imperantur a caritate. Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur“ L. c.

der Liebe, auf das letzte Ziel, auf Gott gerichtet und verdienstlich. Alle guten Werke sind aber nach dem h. Thomas auf den Zweck einer Tugend gerichtet. Folglich sind alle verdienstlich.

So ist der Akt des Glaubens verdienstlich, wenn er, wie der Apostel (Gal. 5, 6) sagt, durch die Liebe gewirkt wird (δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη)[1]). So hat der Gebetsakt verdienstliche Kraft, inwiefern er aus der Wurzel der Liebe hervorgeht; dies geschieht aber vermittelst der Tugend der Gottesverehrung, deren Zweck, wie der aller andern Tugenden, dem Zwecke der Liebe dient[2]). So sind auch die Werke des Gehorsams, der Buße, der Gerechtigkeit überhaupt, der Mäßigkeit ꝛc. verdienstlich durch die Liebe[3]).

In den Gerechten gibt es daher nach Thomas keinen Akt, der nicht entweder ein Verdienst oder ein Mißverdienst wäre.

Diesen Schluß zieht der Heilige ausdrücklich aus seiner Lehre, daß kein überlegter Akt in individuo indifferent sein könne in Betreff der Sittlichkeit. „In illo qui gratiam habet, oportet (actum) vel meritorium vel demeritorium esse." (In 2. dist. 40. q. 1. a. 5. in c.) Auch hier gibt er als Grund dafür an, daß die Liebe allen Tugendakten befiehlt, d. h. sie auf das höchste Ziel richtet, indem jeder Zweck einer Tugend, der in dem guten Werke nicht fehlen kann, in dem Gerechten dem Zwecke der Liebe dient. Desgleichen de malo q. 2. a. 5. ad 7. und obj. 11.: „Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius —" weil Jeder verpflichtet ist, seinen Willen dem göttlichen gleichförmig zu machen durch das Streben nach dem Zwecke der Liebe, was bei jedem guten Werke von demjenigen geschieht, der im Stande der Gnade ist.[4])

---

[1]) „Neque natura neque fides sine caritate possunt producere actum meritorium; sed caritate superveniente, actus fidei fit meritorius per caritatem, sicut et actus naturalis liberi arbitrii." 2. 2. q. 2. a. 4. ad 1.

[2]) „Oratio sicut et quilibet alius actus virtutis habet efficaciam merendi, in quantum procedit ex radice caritatis" 2. 2. q. 83. a. 15.

[3]) 2. 2. q. 104. a. 2; in 2. dist. 27. q. 1. a. 3 ad 3; in 4. dist. 17. q. 3. a. 4. sol. 1.

[4]) „Ad septimum dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur; alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est ex voluntate infor-

Es ist also Lehre des hl. Thomas, daß alle guten Werke der Gerechten verdienstlich sind.

Alle Theologen sind auch, wie Patr. Murray (De gratia disp. 12. n. 114. Dubl. 1877. pag. 434) und Mazzella (De virt. infus. disp. 6. n. 1336. Rom. 1884. pag. 756) bezeugen, mit dieser Lehre insofern einverstanden, als sie jedem dieser Werke wenigstens einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen. Nicht alle geben jedoch zu, daß alle Werke verdienstlich seien in Betreff des Hauptlohnes, welcher in der Anschauung und dem Genusse Gottes besteht, also in Betreff des praemium essentiale, sondern Manche erkennen jenen Werken, bei denen die Liebe entweder in einem gewissen Sinne gar nicht oder nur in geringerer Weise thätig ist, nur einen nebensächlichen Lohn zu, der in der Freude über etwas Geschaffenes besteht, das praemium accidentale.[1])

Es drängt sich uns also die Frage auf, ob etwa der Vorzug, welchen Thomas der Liebe als eigen zuschreibt, nach ihm so zu verstehen sei, daß nicht allen guten Werken der Ge-

---

mata caritate sit demeritorius: alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum, quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam: quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis: nec tamen est vera omnino, quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae: unde qui honorat parentes, non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius.“ De malo q. 2. a. 5. ad 7.

[1]) Cf. in 4. dist. 12. q. 2. a. 1. sol. 2. in c. et al.

rechten ein Verdienst in Betreff des essentiellen Lohnes zukomme.

2. Eine heute von allen Theologen aufgegebene, ehemals namentlich von Bannez und nach ihm von Thomas Hurtado vertheidigte Ansicht erklärte den der Liebe eigenen Vorzug in Betreff der Verdiensterwerbung dahin, daß nur die von der Liebe selbst erweckten Akte für den essentiellen Lohn verdienstlich seien. Auf Thomas glaubte sich Bannez namentlich wegen folgender Stelle berufen zu können: „Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice caritatis et gratiae; et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quae quidem est duplex, absoluta et proportionalis . . Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali, quod est gaudium de bono creato.“ (1. q. 95. a. 4. in c.)

Wer auf die bisher aus dem hl. Thomas angeführten Stellen über die Verdienstlichkeit zurückblickt, wird sich nicht leicht überzeugen, daß der hl. Lehrer einigen Werken der Gerechten nur eine Verdienstlichkeit betreffs eines accidentellen Lohnes zuerkenne. Wie könnte er einem und demselben Ausdrucke „Verdienst“ eine so verschiedene Bedeutung beilegen, ohne irgendwo eine bestimmte Erklärung in dieser Hinsicht abzugeben? Eine solche Annahme ist auch mit dem Begriffe dessen, was er ohne Weiteres Verdienst nennt, unvereinbar. Als Grundbedingung des Verdienstes gibt er überall die Beziehung der Werke auf Gott an, mit welcher nothwendig die Erreichung des Zieles in der Vollendung des Jenseits verbunden ist. In der Erreichung des Zieles besteht also der Lohn, von welchem er redet, und dieser Lohn ist das praemium essentiale. Das Verdienst, das in den verschiedenen Tugendakten erworben wird, ist auch eben das nämliche, das in der Liebe begründet ist, weil die Liebe in derselben wirksam ist; also bezieht es sich auf denselben Gegenstand, wie das der Liebe selbst. Eines und dasselbe Verdienst des ewigen Lebens gehört den Tugendakten, wenn auch nur in zweiter Linie, zu, weil diese Akte dem Zwecke der Liebe untergeordnet sind.

„Meritum vitae aeternae . . pertinet . . ad alias virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur.“ — „Non solum actus caritatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum.“

Zum Verständnisse der Lehre des hl. Thomas wird es indeß beitragen, genauer nachzuforschen, wie er das praemium accidentale, von dem an obiger Stelle die Rede ist, auffaßt.

In dem von Bannez herangezogenen Artikel fragt sich Thomas, ob die Werke des Menschen vor dem Sündenfalle verdienstlicher gewesen seien, als sie es nach demselben sind. Die Frage mag geeignet sein, zu nützlichem Nachdenken anzuregen; eine kategorische Beantwortung derselben dürfte man jedoch selbst von dem Aquinaten kaum erwarten. Er gibt eine solche auch nicht, sondern begnügt sich damit, Gründe für die bejahende und für die verneinende Antwort anzugeben, wie er auch bei Behandlung derselben Frage In 2. dist. 29. a. 4. thut. Um „die Quantität des Verdienstes abzuwägen,“ bedient er sich eines doppelten Criteriums, eines innern und eines äußern. Das innere besteht aus dem wesentlichen Elemente der Liebe und Gnade, aus dem wie aus ihrer Wurzel die verdienstlichen Werke hervorgehen. Die Quantität der Verdienstlichkeit und des essentiellen Lohnes entspricht genau der Quantität dieses Elementes. Wäre also diese bekannt, so stände auch jene fest. Es gibt aber auch ein äußeres Criterium, aus dem man einigermaßen auf den Werth des Verdienstes schließen kann, nämlich das äußere Werk, die Quantität oder, wie Thomas anderwärts sagt, das Genus des Werkes, die Arbeit, die Schwierigkeit, das Leiden, welches dabei ertragen und überwunden wird. Aus diesem Criterium läßt sich, wenn es vorhanden ist, auf die Größe des Verdienstes, wie aus dem Steigen des Gewichtes auf die Schwere des abzuwägenden Gegenstandes, schließen; denn die verhältnißmäßig große Quantität des Werkes ist (wie es daselbst heißt ad 3.) ein Anzeichen großer Bereitwilligkeit von Seiten dessen, der sich bemüht, Schwieriges zu vollbringen, und die Bereitwilligkeit stammt aus der Größe der Liebe. Aber die Quantität des Verdienstes und des essentiellen Lohnes entspricht diesem äußeren Criterium nicht immer so wie dem innern. Das Criterium kann fehlen, und das Verdienst doch vorhanden sein; denn daraus, daß das Werk für den Handelnden nicht schwer ist, darf man nicht

schließen, daß die Bereitwilligkeit, mit welcher er arbeitet, nicht größer sei, als die Schwierigkeit des Werkes erfordert. Es kann sein, daß er das für ihn Leichte mit eben so großer Bereitwilligkeit vollbringt, als ein Anderer das Schwere. Aus dem Mangel dieses Anzeichens in Adam vor der Sünde läßt sich also kein Schluß ziehen auf geringern Werth seines Verdienstes. Wohl aber dient dieses äußere Criterium zur Abwägung des accidentellen Lohnes, wie das innere zu der des essentiellen, da der accidentelle Lohn den Schwierigkeiten und überhaupt der äußern Gestalt des Werkes entspricht. Und so kann ein heiliger Bekenner in Betreff des essentiellen Lohnes höher im Himmel stehen, als ein Martyrer; in Betreff des accidentellen, der den Qualen des Letztern entspricht, aber nicht. (Vgl. De veritate q. 26. a. 6. ad 7 et 8.)

In dieser ganzen Lehre des hl. Thomas ist keine Spur davon anzutreffen, daß er Werke unterscheide, denen nur ein accidenteller Lohn zukomme. Er erkennt vielmehr den Werken, von deren „Quantität, Art, Mühe, Schwierigkeit" er spricht, ausdrücklich eine Verdienstlichkeit in Betreff des essentiellen Lohnes zu, indem er sagt, diese könne nicht schlechthin nach jenen Umständen abgewogen werden, aber die äußere Arbeit und Schwierigkeit sei überall ein Zeichen der für den essentiellen Lohn wirkenden Liebe, indem die Liebe bereitwillig große Mühen übernimmt und nur jene Mühseligkeit verscheucht, die von Mangel an Bereitwilligkeit herrührt und das Verdienst vermindert. (Vgl. 1. 2. q. 114. a. 4. ad 2.). Dieselbe Auffassung finden wir an den übrigen Stellen, wo er von dem accidentellen Lohne spricht oder über die „aureola" der Martyrer, Lehrer und Jungfrauen handelt. (Supplem. q. 96.)

Es ergibt sich daraus, daß Thomas überhaupt gar keine Werke kennt, denen bloß ein accidenteller Lohn zukäme.

Er kennt nur Eine Wurzel der Verdienstlichkeit, nicht eine besondere, aus der die des accidentellen Lohnes hervorwüchse. Das Prinzip dieses letztern ist nicht ein Werk oder eine Tugend, sondern die Art des Werkes, die Weise des Verdienstes, die Umstände und Mühen des Kampfes, 2c. (Das. a. 1.) Gleichwie nämlich die Wirksamkeit des Willens sich nicht innerhalb seines geistigen Wesens einschränkt, sondern in dem concreten Werke gleichsam Gestaltung annimmt und sich in diese kleidet, so wird auch die ihr entsprechende Erfassung des ewi-

gen Gutes und der Genuß desselben sich in einer Weise, von der wir keine genaue Vorstellung haben, mit einer accidentellen Ergänzung umkleiden, die der Natur des verdienstlichen Werkes nach seiner concreten Wirklichkeit entspricht. Diese Verdienstlichkeit wächst daher an demselben Stamme, den die aus dem Samen, dem Worte Gottes, hervorgehende Wurzel der Liebe und Gnade nährt, zugleich mit den Blüthen und Früchten der Tugenden, in denen der Saft des geistlichen Lebens zur Vollendung gelangt, eng verknüpft mit dem innern Leben selbst, aber die Einwirkungen der äußern Elemente auf das Ganze übertragend, wie die Blätter, die nicht nur schmücken und ausfüllen, sondern auch zur Belebung und Nahrung des ganzen Gewächses als Werkzeuge dienlich sind. (Vgl. das. a. 2.). Wäre die Wurzel der Liebe und Gnade nicht thätig, so könnten die Blätter nicht zum Vorschein kommen, und wenn sie aufhörte zu wirken, würden sie verwelken. In jedem Werke, das verdienstlich ist, wirkt aber jene Wurzel. In jedem Verdienste eines accidentellen Lohnes wird also auch essentieller Lohn erworben.[1])

Eine besondere Beachtung verdient noch die Stelle In 4. dist. 49. q. 1. a. 4. sol. 4. Thomas beweist daselbst, daß die Grade der Seligkeit im Himmel verschieden sind, je nach den Graden der Liebe, durch welche sich die Seligen unterscheiden. Als nächstes Unterscheidungsprinzip bezeichnet er die Liebe, welche sie im Himmel besitzen, als entferntes diejenige, welche sie auf Erden hatten. Jenes geht aus diesem hervor, wie aus dem Verdienste die Vollendung, zu welcher der verdienstliche Akt gelangt. Um diesen Zusammenhang zu beweisen, zeigt er, daß die ganze Verschiedenheit des Verdienstes hienieden der Liebe zuzuschreiben ist. „Unser Werk, sagt er, hat seine Verdienstlichkeit nicht von der Substanz des Aktes, sondern von dem Habitus der Tugend, die ihn belebt. Alle Tugenden haben aber ihre Kraft, zu verdienen, von der Liebe, welche das Ziel selbst zum Gegenstande hat. Daher rührt die ganze Verschiedenheit des Verdienstes von derjenigen der Liebe her.“ Er erklärt dies weiter in der Antwort ad 3: „Der Habitus der Liebe oder irgend einer andern Tugend macht zwar das Verdienst nicht aus, dem der Lohn zukommt, da man nur durch Akte verdienen kann; er ist aber das Prinzip und der ganze Grund des Verdienstes in dem Akte; deshalb wird auch der Lohn nach den Graden der Liebe unterschieden. Nur der accidentelle Lohn

---

[1]) Cf. 2. 2. q. 182. a. 2. ad 1. — In 2. dist. 40. q. 1. a. 3; dist. 11. q. 2. a. 2. ad 1.

kann unterschieden werden durch die Art des verdienstlichen Werkes, nicht der essentielle." Also auch hier leugnet Thomas nicht, daß alle Werke einen essentiellen Lohn verdienen; er sagt nur, daß dieser Lohn nicht von der Substanz des Aktes herrühre, also auch nicht durch die Verschiedenheit seiner Art unterschieden werden könne, sondern daß er ganz der Liebe zuzuschreiben sei, welche, wie wir schon so oft von ihm gehört haben, in jedem Akte, dessen Form sie ist, wirkt. Er sagt ja ausdrücklich, daß alle Tugenden die Kraft zu verdienen wirklich haben, und zwar von der Liebe, also jene Kraft, welche der Liebe eigen ist, nämlich in Betreff des essentiellen Lohnes.

Ebensowenig kann es uns irre machen, wenn er De pot. q. 6. a. 9. in c. sagt, den einzelnen Tugenden entsprechen besondere Belohnungen, welche durch dieselbe verdient werden, z. B. dem Glauben die Wundergabe, und die Liebe sei die Wurzel, aus welcher dieses Verdienst hervorgehe. Denn wir stellen nicht in Abrede, daß auch die Liebe der Grund sei, weshalb die andern Tugenden de condigno einen accidentellen Lohn verdienen; wir leugnen nur, daß die Liebe nur diesen Lohn begründe und keinen essentiellen, was Thomas nirgends sagt.

Eine schöne Anwendung seiner Lehre macht der Heilige zur Erklärung der Worte des Apostels: „Jeglicher wird den eigenthümlichen Lohn empfangen gemäß der eigenthümlichen Arbeit." (I. Cor. 3, 8.) „Die Arbeit, sagt er, kann auf dreifache Weise eine größere sein: erstens hinsichtlich der das Werk belebenden Liebe, welcher der essentielle Lohn entspricht, der Genuß und die Anschauung Gottes. Wer mit mehr Liebe arbeitet, d. h. bei dessen Werk die Liebe thätiger ist, wird mehr von dem essentiellen Lohne erhalten, wenn er auch weniger Arbeit erträgt. Zweitens hinsichtlich der Art der Arbeit. Wer an einem höhern, edlern Werke arbeitet, wird einen gewissen Vorzug in Bezug auf den accidentellen Lohn haben, wenn er auch körperlich weniger thut, wie auch in menschlichen Dingen ein Baumeister besser bezahlt wird als ein Steinhauer. Solcher Art ist die Aureola, welche den Lehrern, Jungfrauen und Märtyrern gegeben wird. Drittens hinsichtlich der Mühe. Doch ist die Mühe von verschiedener Art. Eine größere Mühe, die einem bessern Willen entspricht, z. B. längeres Fasten und längeres Wallfahrten, erwirbt nicht nur größern Nachlaß der Strafen, sondern verdient auch größern Lohn, besonders auch in der Freude, größere Mühe überstanden zu haben. Wem aber die Mühe größer wird aus Mangel an Willenskraft, dem wird deshalb der Lohn nicht vermehrt, sondern vermindert." Thomas will doch gewiß nicht sagen, daß die Tugendakte, womit die Heiligen sich die Aureola erwerben, und die Mühen, womit man sich die Freude verdient, für Gott etwas erduldet zu haben, des essentiellen Lohnes entbehren werden.[1])

[1]) Ueber die Ansicht von Bannez sagt Suarez (De gratia l. 12. cap. 8. n. 9): „Nihilominus opinionem hanc nullo modo probandam aut

3. Alle Theologen haben, wie gesagt, Bannez und seine Erklärung des hl. Thomas verlassen und hiemit die Schwierigkeiten, welche gegen diesen Theil der Lehre des Aquinaten etwa erhoben werden könnten, einmüthig aufgegeben, indem sie auch jenen Tugendakten, welche nicht formell aus der Liebe hervorgehen, eine eigentliche Verdienstlichkeit zuerkannten. Sie kommen ferner darin vollkommen überein, daß zur Verdienstlichkeit des guten Werkes die Mitwirkung des in seiner ganzen Aktualität bestehenden Aktes der Liebe nicht erfordert sei.[1])

Indeß haben Manche den im strengern Sinne verstandenen virtuellen Einfluß des Aktes der Liebe, wieder Andere den Einfluß irgend einer specifisch übernatürlichen Tugend als nothwendiges Requisit zur Verdienstlichkeit aufgestellt.

Bleiben wir bei der ersten dieser Ansichten stehen.

Bis zu den Zeiten des Suarez scheint dieselbe wenige Anhänger gefunden zu haben, da er sagt: „Hanc opinionem sequuntur aliqui moderni, et in hunc modum interpretantur sententiam D. Thomae et antiquorum theologorum, qui relationem actualem caritatis postulare videntur.“ (De gratia l. 12. cap. 10. n. 5.) Bis dahin haben daher auch die Meisten (abgesehen vielleicht von einer unbedeutenden Meinungsverschiedenheit, von der wir im folgenden Abschnitte reden werden) mit Thomas vertheidigt, daß alle guten Werke der Gerechten verdienstlich seien,[2]) wenn auch in der Weise, wie das übernatürliche Verdienst zu verstehen sei, nicht

---

tolerandam censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis et communi sensui Ecclesiae et Patrum, nimiumque coarctat merita sanctorum praeter Dei magnificentiam et largitatem, ac convenientem providentiam.“

[1]) Man hat zwar Durandus und Gabriel Biel die Meinung einst zugeschrieben, nach welcher nur die aus dem vollen Akte der Liebe hervorgehenden Werke verdienstlich wären; in Wirklichkeit aber wurde sie, wie schon Suarez bemerkt, von diesen beiden Theologen eben so wenig als von irgend einem andern je gelehrt. „Nullum invenio theologum, qui hanc sententiam docuerit, et ideo non solum minus probabilem, ut indicat Gabriel, sed etiam improbabilem illam judico, quia nec probabili auctoritate nititur nec etiam video probabile illius fundamentum.“ Suarez, De gratia l. 12. cap. 10. n. 11.

[2]) Unter Verdienstlichkeit ohne weitere Bestimmung verstehen wir im Folgenden die Verdienstlichkeit in Betreff des essentiellen Lohnes, nämlich der Vermehrung der Gnade und Glorie.

alle genau mit ihm übereinstimmten. Zu denen, welche die Verdienstlichkeit **aller** Werke vertheidigten, gehören namentlich Capreolus und Cajetanus, ferner Dominicus Soto und Barthol. Medina, die sich auf Thomas und die ältern Thomisten, so wie auch auf Franz von Victoria beriefen, ferner Martinus Becanus[1]) und ganz besonders **Gregorius von Valentia.** Die ganze hierauf bezügliche Stelle des Letztern theilen wir ihrer Wichtigkeit wegen in der Anmerkung mit.[2]) Diesen Theologen kann auch Vasquez beigezählt werden, soferne man davon absieht, daß er sittlich indifferente Handlungen in individuo annahm und die Uebernatürlichkeit der guten Werke in vielfach unrichtiger Weise auffaßte; denn daß alle guten Werke der

---

[1]) Scholast. theol. p. II. tr. 4. cap. 5. q. 1. n. 13.

[2]) „Opera justorum meritoria esse ex condigno intelliguntur, quatenus in Deum referuntur per caritatem, atque adeo quatenus proficiscuntur a gratia, quae est velut radix caritatis et reliquarum virtutum infusarum. Ubi tamen notandum est, non oportere ut actu explicito sive praesenti sive paulo ante elicito, opera justorum ad hoc ut sint meritoria ex condigno, referantur in Deum, sed satis esse ad id virtualem relationem consistentem in hoc, quod justus aliquando se et sua omnia per caritatis actum in Deum retulerit. Nam hoc ipso, cum justus exercet postea aliquod bonum opus, censetur implicite et virtualiter ipsum velle facere propter Deum. Vel certe relatio illa caritatis sufficiens ad meritum consistit in hoc, quod ita justus erga Deum sit per caritatem affectus, ut quidquid boni facit, sine difficultate referret in Deum, si in mentem hoc illi veniret . . . . . Id ponimus contra duas opiniones (Durandi et Scoti) ex veriori magisque recepta sententia Cajetani 1. 2. q. 21. a. 4. et ut apparet D. Thomae ibidem, atque etiam Soti l. 3. de nat. et gr. cap. 4. et alior . . . Videntur pro nostra sententia stare Scripturae, quae ut aliquis mereatur, satis esse significant, ut sit in gratia et caritate, atque adeo si virtualiter opus referat in Deum illo modo quo ante diximus. Ut I. Cor. 15, 58 „Abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis apud Deum.“ Ubi videtur Apostolus indicare, omnia opera justorum esse meritoria apud Deum; quod non esset verum, si oporteret vel tunc, quando exercentur vel paulo ante ipsa explicite referre in Deum. Non enim omnia opera justorum in Deum eo modo referuntur, neque etiam facile referri possunt. Praeterea cum idem Apostolus I. Cor. 13. negat, sibi aliquid sine caritate profuturum, satis eo ipso insinuat a contrario, caritatem et gratiam sufficere justo, ut quodvis opus bonum illi prosit.“

Nach Anführung des Concils von Trient und des hl. Augustinus fährt **Valentia** fort: „Ex quo intelligitur, nullum opus hominis

Gerechten verdienstlich seien, suchte er aus der hl. Schrift, den Vätern und Concilien, namentlich dem von Trient, energisch zu vertheidigen (In 1. 2. disp. 217).[1])

Unter den „Neueren" dagegen, von welchen Suarez redet, sind besonders sein Ordensgenosse Cardinal Bellarmin, der Cistercienser Petrus de Lorca und vielleicht einige Thomisten zu verstehen. Die Aelteren, auf welche diese sich beriefen, waren außer den schon erwähnten Durandus und Gabriel, namentlich Bonaventura, Alexander Halensis, Scotus, Paludanus und Almainus. Was jedoch Scotus und Bonaventura betrifft, so haben sie sich an verschiedenen Stellen ihrer Werke in so contradictorischem Sinne ausgedrückt, daß Mastrius de Meldula sagt, sie hätten bald die eine, bald die andere Sentenz vertheidigt, weshalb er sich auch begnügt, die Gründe für die eine wie für die andere anzuführen, ohne sich weiter zu entscheiden.[2]) Auch Vasquez erklärt den hl. Bonaventura im Sinne seiner Ansicht.

Nach Suarez jedoch, durch den die zweite der oben angeführten Meinungen zur Geltung kam, haben sich noch viele Theologen für das Erforderniß des virtuellen Einflusses der Liebe ausgesprochen und sich auf den heil. Thomas berufen.[3])

---

justi esse indifferens quoad rationem meriti et demeriti: nam si bonum est, meritorium est, hoc ipso quod est opus justi ideoque virtualiter refertur in Deum: si autem malum, erit demeritorium. Itaque falluntur auctores supra citati in eo quod consequenter suis opinionibus concedunt indifferentiam operum quoad meritum et demeritum, neque pro se habent ullum argumentum, quod sit alicujus momenti." Comment. theol. t. II. disp. 8. q. 6. punct. 3. Ed. Ingolst. 1592. col. 1371 sqq. Auch Valentia's Nachfolger auf der Katheder von Dillingen, Johannes Pelecyus, ließ im J. 1591 von zwei Doctoranden die These vertheidigen, daß kein Werk des Gerechten in Betreff des Verdienstes indifferent sei. (De merito proprio hominis ap. Deum. Disputatio theol. in Acad. Dilingana proposita etc.)

[1]) Der Theorie des Vasquez haben sich wenigstens der Hauptsache nach angeschlossen die Salmanticenser (De gratia tr. 6. disp. 6.), Amicus, Merati, Torrez (Turrianus), Oviedo, Morandus, Aversa. Dagegen haben die Verdienstlichkeit aller Werke und zugleich deren entitative Uebernatürlichkeit vertheildigt Gener, Reiffenberg, Gormaz, der anonyme Verfasser des „Theolog. Curses von St. Gallen," Arsdekin, Paul a Conceptione, Gervasius von Breisach u. A., von denen mehrere diese Lehre als die gewöhnliche bezeichnen.

[2]) Disput. theol. in 2. l. Sent. (Scoti) disp. 7. q. 9. n. 267. Ed. Ven. 1659. pag. 615 sqq. — „Vir in scotica doctrina diligenter excultus" nennt Hurter Nomencl. t. I. pag. 713 den angeführten Mastrius.

[3]) Außer Tanner, der es jedoch auch für wahrscheinlich hält, daß alle

Die Mehrheit hielt aber daran fest, daß diese virtuelle Relation für die Verdienstlichkeit der guten Werke nicht erfordert sei. Unter den Theologen unserer Zeit kenne ich nur einen, P. Albertus Bulsanus (Knoll), der sich zu gedachter Lehre bekennt, während die andern, die sich mit diesem Gegenstande befassen, sie widerlegen.

Um zu zeigen, daß der hl. Thomas diese Lehre nicht vertheidigt, brauchen wir nur auf unsere erste Abhandlung zurückzuweisen. Wir haben ausführlich dargelegt, daß Thomas bei der Relation, die er die virtuelle nennt, keinen Einfluß oder Beweggrund des Aktes der Liebe voraussetzt, der sich in jedem verdienstlichen Akte geltend machen müsse. In dieser virtuellen Relation ist aber Alles enthalten, was er für die Verdienstlichkeit der Werke der Gerechten verlangt, da er, wo von den Gerechten die Rede ist, das verdienstliche Wirken überall mit dem Beziehen auf Gott identificirt. Folglich ist nach ihm jener Einfluß oder Beweggrund der Liebe zur Verdienstlichkeit der guten Werke nicht erfordert. Ferner erkennt Thomas, wie wir gesehen haben, allen nicht sündhaften Werken der Gerechten ohne Ausnahme Verdienstlichkeit zu; er verlangt nur, daß das Werk ein Tugendakt sei, und fügt ausdrücklich bei, daß alle nicht sündhaften Werke Tugendakte seien, da ein jedes auf den Zweck irgend einer Tugend gerichtet sei. Wenn also Thomas das Vorhandensein der Liebe in allen guten Werken so verstanden hätte, daß der Akt der Liebe jedem guten Werke als Beweggrund dienen müßte, so hätte er entweder sagen wollen, ein Werk ist ohne diesen Beweggrund nicht gut, sondern sündhaft — oder aber: alle guten Werke der Gerechten unterliegen faktisch dem Einflusse des Aktes der Liebe. Die Unhaltbarkeit der einen sowohl als der andern Erklärung haben wir im II. Artikel dargethan. Mit der ersten würde Thomas in die

---

Werke der Gerechten verdienstlich sind (in 1. 2. disp. 6. q. 6. dub. 4.), gehören zu diesen Laymann, Paulus Mezger, Antoine, Amort, Charmes; ferner die Thomisten Alvarez, Johannes vom h. Thomas, Albertinus, Zumel, Contenson, Sylvius, Arauxo, Hucquet, Gonet, Gotti, Billuart &c. und die Scotisten Bulpes, Poncius, Herincx &c. Auch Habert, Collet, Daelman, Scholliner, Schram, Boudart, Renz &c. haben diese Ansicht vertheidigt. Mehrere dieser Theologen beziehen das Erforderniß der virtuellen Liebe bloß auf die Akte der sog. erworbenen Tugenden und geben zu, daß die der eingegossenen ohne jenen Einfluß verdienstlich sind. So Bellarmin, Albertinus, Zumel, Lorca, Alvarez.

bajanischen und jansenistischen Irrthümer hineingezogen, die er doch selbst im Voraus schon widerlegt hat. Nach der zweiten Erklärung hätte er eine höchst zweifelhafte Behauptung aufgestellt, ohne einen Beweis dafür zu erbringen, und würde zudem mit sich selbst in offenbaren Widerspruch gerathen sein, da er beständig annimmt, es bedürfe zu einem tugendhaften, verdienstlichen Akte nur des Beweggrundes jener Tugend, welcher der Akt formell zugehört.

Die Vertheidiger der Ansicht, von der wir hier reden, waren jedoch unter allen am meisten besorgt, die Autorität des Aquinaten für sich in Anspruch zu nehmen. Die Stellen, auf welche sie sich beriefen, sind zumeist jene, welche wir bereits kennen gelernt haben, wo nämlich Thomas sagt, daß die Gnade das entferntere, die Liebe das nächste Prinzip des Verdienstes sei;[1]) — daß der Liebe, als der Wurzel des Verdienstes, der essentielle Lohn zukomme, während die Gattung des Werkes den accidentellen erwerbe;[2]) — daß der Liebe das Verdienst in erster Linie, einigermaßen ausschließlich zukomme, den andern Tugenden nur in untergeordneter Weise, insofern die Liebe ihnen gebietet;[3]) — daß die Verdienstlichkeit, die den Tugendakten zukommt, auf die Liebe, die mit Gott vereinigt, zurückzuführen sei;[4]) — daß die Tugenden insofern verdienstlich werden, als die Liebe deren gemeinschaftliche Form und bewegende Kraft ist;[5]) — daß der größere Lohn von der größern Liebe, mit der gearbeitet wird, abhängig,[6]) die Quantität des essentiellen Lohnes nach der Wurzel der Liebe und Gnade zu bemessen,[7]) die Verschiedenheit der Wohnstätten im Himmel von

---

[1]) „Gratia facit meritum sicut principium remotum constituens nos in esse spirituali, sine quo non possumus mereri aliquod spirituale; sed caritas est sicut principium proximum.“ In 3. dist. 30. a. 5. ad 1.

[2]) De verit. q. 26. a. 5. ad 8. et al.

[3]) 1. 2. q. 114. a. 4. in c. et ad 3.

[4]) „Omnes virtutes habent efficaciam merendi a caritate, quae nos unit Deo, a quo meremur, et perficit voluntatem, per quam meremur; singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia.“ De pot. q. 6. a. 9. in c. et. al.

[5]) S. die oben Seite 17 ff. angeführten Stellen.

[6]) In I. Cor. 3. lect. 2.

[7]) 1. q. 95. a. 4. et al.

der Verschiedenheit der Liebe abzuleiten,[1]) der höhere Grad der Seligkeit der größern Liebe der Auserwählten zuzuschreiben sei,[2]) u. s. w. Dieser Ausdrücke, meinten jene Theologen, hätte sich Thomas nicht bedienen können, wenn er der Ansicht gewesen wäre, die Tugendakte seien verdienstlich, ohne aus dem Beweggrunde oder Einflusse des Aktes der Liebe hervorzugehen. Nach einer weitern Begründung dieser Behauptung sucht man bei diesen Theologen vergebens.

Die bei weitem größere Mehrzahl der Theologen jedoch sagt, daß Thomas auch ohne der gedachten Ansicht zu sein, sich jener Ausdrücke bedienen konnte, und zwar weil einerseits die Ausdrücke an sich nicht nothwendig im fraglichen Sinne aufgefaßt werden müssen, andererseits seine eigenen Erklärungen diesen Sinn ausschließen und endlich alle diese Ausdrücke nur ohne Voraussetzung jenes Einflusses jene vollständig befriedigende, ebenso einfache als eigenthümliche Auffassung des geistlichen Lebens darstellen, die wir in der Hinordnung der Werke auf Gott betrachtet haben.

Vor Allem aber sind unter den von den Gegnern angeführten Stellen diejenigen zu beseitigen, welche von dem bloßen Habitus der Liebe verstanden werden müssen. Es handelt sich hier um die Frage, ob das Verdienst resp. der Lohn eines Werkes von dem Beweggrunde des vorhergegangenen Aktes der Liebe abhänge. Daß der ganze Lohn schließlich nach dem während des Lebens vermehrten Habitus der Liebe gemessen wird, ist gewiß, und beweist nicht, daß die unabhängig von dem Akte der Liebe zu Stande kommenden Tugendakte den Habitus der Liebe nicht vermehren. Die Stellen über die Verschiedenheit des Grades der Glorie und der Wohnstätten im Himmel gehören also nicht hieher.[3])

Um allen jenen Stellen des hl. Thomas ihre Beweiskraft im Sinne der Gegner zu benehmen, glaubten einige Theologen annehmen zu dür-

---

[1]) In 4. dist. 49. q. 1. a. 4. q. 4.

[2]) „Intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate; quia ubi major est caritas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati: unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit.“ 1. q. 12. a. 6.

[3]) Wenn wir sagen, daß der Habitus während des Lebens vermehrt werde, so wollen wir damit der Lehre des h. Thomas, gemäß welcher die Akte, welche schwächer sind als der bestehende Habitus, die Vermehrung erst am Ende des Lebens bewirken, nicht entgegentreten.

fen, **alle** könnten von dem Habitus der Liebe verstanden werden. Uns scheint jedoch nicht, daß diese Annahme den Anschauungen des h. Thomas vollständig entspreche. Als übernatürlich physische Besiegelung jenes Verhältnisses, in welches der Mensch durch den Akt der Liebe zu Gott getreten ist, muß der eingegossene Habitus allerdings, wie Thomas sagt, als „das Prinzip und der ganze Grund des Verdienstes"[1]) betrachtet werden; er ist auch der Grund, weshalb dem mit ihm bekleideten Menschen zu seinen guten Werken eine dem übernatürlichen Ziele entsprechende Hülfe ertheilt wird. Die Voraussetzung des Habitus und der ihm gleichsam entspringenden aktuellen Gnade muß also großen Theils zur Erklärung der vom hl. Thomas gebrauchten Ausdrücke dienen; aber eine erschöpfende Erklärung scheint sie uns nicht zu bieten, weil doch, nach Thomas selbst, die Verdienstlichkeit nicht dem Habitus eigentlich zukommt, sondern dem Akte. Der ganze **Grund** des Verdienstes liegt in dem Habitus, aber das Verdienst selbst in dem Akte.[2]) Soll also nicht auch in dem Akte selbst jene Liebe sein, welche verdient, besonders da Thomas das Verdienst so oft und ausdrücklich auf die Beziehung auf Gott und den Akt der Liebe zurückführt?[3])

Wir geben also lieber zu, daß Thomas an den meisten der oben angeführten und ähnlichen Stellen in erster Linie von dem Akte der Liebe redet.

Aber die Thätigkeit der Liebe, welche er mit den Worten „befehlen, bewegen, beherrschen" u. s. w. beschreibt, ist, wie wir nachgewiesen haben, nicht nothwendig im Sinne eines physischen Einflusses des Aktes als solchen aufzufassen. Die schon öfters erwähnte Erklärung, welche der Hei-

---

[1]) „Quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur praemium, est tamen principium et tota ratio merendi in actu." In 4. dist. 49. q. 1. a. 4. sol. 4. ad 3.

[2]) „Alio modo respondet praemium gratiae, et merito; gratiae enim respondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi; unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo: ipsi autem actui, qui meritum dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur." In 2. dist. 27. q. 1. a. 1. ad 4. „Quia vero principium actus est habitus et potentia et etiam ipsum objectum, ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et objectis. Sed id quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus." De verit. q. 26. a. 6. in c. Cf. 1. 2. q. 55. a. 1. ad 3. et al. „Ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur." (oben Seite 40).

[3]) Vielleicht wird eben deshalb in der oben angeführten Stelle De pot. q. 6. a. 9. eine doppelte Wirksamkeit der Liebe erwähnt, daß sie nämlich mit Gott vereinigt und den Willen (d. h. den Willensakt) vervollkommnet, durch den wir (formell) verdienen

lige selbst gibt, daß der Zweck jedes Tugendaktes dem höchsten Zwecke, den die Liebe verfolgt, von selbst untergeordnet ist, mithin als Mittel zu diesem Zwecke von demjenigen angestrebt wird, der diesen Zweck durch den Akt der Liebe zu dem seinigen gemacht hat; daß bei diesem auf Gott gerichteten Menschen das Streben nach dem höchsten Zwecke virtuell in Allem verbleibt, was er auf geregelte Weise will, reicht vollständig aus.

Alles, was wir von der Hinordnung der Werke auf Gott nach dem heil. Thomas gesagt haben, gilt nach ihm auch von deren Verdienstlichkeit. Es bedarf eben so wenig zu dieser als zu jener eines Einflusses des Aktes der Liebe, weil einerseits das Werk durch die ihm innewohnende Güte auf Gott hinzeigt und nach jener Regel gestaltet ist, die in Gott als höchstem Ziele gründet, andererseits dasselbe dem geistlichen Leben des Gerechten, der das letzte Ziel zu dem seinigen gemacht hat, eingereiht wird. —

Man wird einwenden, es sei ein offenbarer Widerspruch darin, daß das Verdienst des Werkes dem Akte der Liebe zugeschrieben werde, und doch nichts von dem (frühern) Akte der Liebe in dem Werke enthalten sei; ein bloßes Verhältniß zu dem Akte der Liebe könne nicht eine Thätigkeit desselben genannt werden.

Zuerst erwiedern wir: es wird wohl von den Vertretern der verschiedenen Meinungen insgesammt eingestanden werden müssen, daß die Verbindung, in welcher jeder Zweck einer Tugend mit dem höchsten Zwecke der Liebe steht, noch zu wenig untersucht ist. Deshalb fällt es aber Niemand ein, sie zu leugnen oder zu bezweifeln. Es ist in jedem guten Werke etwas enthalten, was zwar keine Beziehung auf das letzte Ziel ist, aber Bezug auf dasselbe hat, was wir mit Thomas dessen Beziehbarkeit genannt haben. Daher macht auch weder das bloße Verhältniß zu dem Akte der Liebe, noch das Werk allein das verdienstliche Werk aus. Es kann sein, daß zwischen dem verdienstlichen Akte eines Gerechten und demselben Akte eines Sünders (vorausgesetzt, daß dieser wie jener mit der übernatürlichen aktuellen Gnade geschieht) kein anderer Unterschied besteht, als daß jener in die Kette des mit Gott durch die Liebe verbundenen Lebens eingereiht ist, dieser aber nicht, also wie zwischen der Farbe oder Figur, die in einem Gemälde aufgetragen ist, und derselben, wenn sie für sich allein ist. Außer dem Prinzip der habituellen Gnade macht nur das Verhältniß der Unterordnung des Aktes als Mittel zu der Liebe als Zweck, daß er verdienstlich ist. Wem ist aber dieser Unterschied in Bezug auf das Verdienst zuzuschreiben, wenn nicht dem Akte der Liebe? Ohne ihn wären die Werke auf den Handelnden selbst und dessen Glückseligkeit überhaupt gerichtet; da der Handelnde aber auf Gott gerichtet ist und den Zweck der Liebe zu dem seinigen gemacht hat, so ist auch Alles, was er in geregelter Weise thut, auf Gott gerichtet und verdienst-

lich.[1]) Es kommt nun dasjenige, was gleichsam von der Liebe in dem geordneten Werke enthalten ist, zur Geltung, und die Liebe ist nach dem Ausdrucke des hl. Thomas in dem Werke thätig.[2])

Wollen die Gegner sich mit einer so schwer zu erklärenden Wirksamkeit der Liebe durchaus nicht befreunden, so mögen sie nur erwägen, daß die ganze Schwierigkeit auch bei dem von ihnen eingenommenen Standpunkte bestehen bleibt. Auch wenn ein Akt aus dem Einflusse oder dem Beweggrunde der Liebe hervorgeht, trägt diese in den befohlenen Akt selbst nicht etwas Physisches über, wie Ripalda ausführlich beweist.[3]) Die entgegengesetzte Ansicht einiger Thomisten wird selbst von Lorca eine ganz ungegründete („sententia commentitia") genannt.[4]) Wer also behauptet, die Liebe müsse nach dem heil. Thomas den Werken die Verdienstlichkeit formell einpflanzen, der muß den englischen Lehrer nach Bannez erklären. Die Ansicht dieses Theologen ist consequenter, als diejenige, welche wir hier bekämpfen, sie weicht der ganzen Schwierigkeit aus. Nimmt man aber mit allen Theologen an, daß der h. Thomas Werke als verdienstlich in sich anerkennt, die keine formelle Thätigkeit der Liebe sind, so kommt für die Erklärung seines Begriffes der Verdienstlichkeit nicht so viel, wie die Gegner meinen, darauf an, ob der Zweck des Tugendaktes dem der Liebe von selbst untergeordnet sei, oder ob er durch einen eigenen Akt ihr untergeordnet werde.[5]) Die Thätigkeit der

---

[1]) „Quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit" In 2. dist. 40. a. 5. ad 6. S. oben Seite 40.

[2]) „Omnes aliae virtutes quae sunt meritoriae vitae aeternae, sunt in potentiis voluntati subjectis . . (et participant) aliquid de perfectione voluntatis, quam caritas perficit." In 3. dist. 27. q. 2. a. 4. sol 3. (oben Seite 20).

[3]) Ripalda (De car. disp. 39. n. 12 und de ente supern. disp. 67. n. 1 sq.) argumentirt so: Wenn der Befehl etwas Physisches in den befohlenen Akt übertrüge, so wäre dieses Physische der Befehl selbst. Dies kann aber nicht sein; denn der Befehl besteht vor dem Akte, welcher befohlen wird, also auch vor dem, was man sich als dem Akte innewohnend oder anhängend denkt. Ferner sagt er: Einen physischen Modus, der in den befohlenen Akt eingetragen würde, können wir uns weder als einen natürlichen, noch als einen übernatürlichen, also in keiner Weise denken. Er kann kein bloß natürlicher sein, weil sein Prinzip wie sein Ziel ein übernatürliches ist; aber auch kein übernatürlicher, da der Befehl auch bei äußerlichen Akten stattfindet, die keines übernatürlichen Modus fähig sind.

[4]) Cf. Ripalda, de carit. disp. 39. n. 11 sq.

[5]) Es gibt, um die Sache mit einem Vergleiche zu erklären, eine zweifache Weise, für einen Andern materielle Arbeiten zu verrichten, entweder indem man bald dieses, bald jenes Werk ausführt, das ihm nützlich sein kann, und es ihm dann eigens übermacht, oder indem man

Liebe, welche der h. Thomas beschreibt, findet eben sowohl in jener als in dieser Annahme statt, und kann, wenn man ihn sich selbst erklären läßt, nicht anders als in jener verstanden werden.

Die Gegner berufen sich ferner auf das Prinzip des h. Thomas, daß der Tugendakt, welcher einen Werth haben soll in Betreff der Erreichung des letzten Zieles, auch mit diesem Ziele verbinden muß. Diese Bedingung, sagt Gonet (Clypeus theolog. n. 158—160), wird nur durch die Liebe und deren Einfluß erfüllt. In den Tugendakten strebt der Mensch nicht nach dem höchsten Ziele, sondern nach einem sittlichen Gute, das entweder der natürlichen Ordnung (in den erworbenen Tugenden) oder der übernatürlichen (in den eingegossenen) zugehört; die Tugendakte vervollkommnen daher nur in einer gewissen Hinsicht, während die eigentliche Vollkommenheit des geistlichen Lebens in der Liebe besteht (nach Thomas 2. 2. q. 184. a. 1. u. sonst.). Der Vervollkommnung in diesem Leben entspricht aber die Erreichung des Zieles oder der Lohn in dem andern. Folglich kann der essentielle Lohn auch nach dem heil. Thomas nur durch jene Akte erworben werden, welche die Liebe entweder erweckt oder wenigstens durch ihren Einfluß hervorruft.

Es genügt zur Beantwortung dieser Einwendung auf das Gesagte zurückzuweisen. In vielfacher Weise sagt Thomas allerdings, daß der verdienstliche Akt mit Gott verbinden und nach dem höchsten Ziele streben müsse. Es frägt sich aber, ob nach ihm diese Bedingung formell durch jeden verdienstlichen Akt selbst erfüllt werden müsse, oder nicht. Im ersteren Falle muß das letzte Ziel selbst das formelle Objekt jedes verdienstlichen Aktes sein; mit andern Worten dann sind nur die formellen Akte der Liebe verdienstlich, wie Bannez wirklich behauptet hat. Erklären wir uns aber mit Thomas und allen Theologen außer Bannez darin einverstanden, daß auch andere Akte als die der Liebe in sich selbst verdienstlich sein können, dann gibt es nach Thomas eine andere Weise, mit dem höchsten Ziele zu verbinden, als diejenige, welche die Liebe durch ihren eigenen Akt bewirkt. Es muß ein Vereinigen mit Gott, wie ein Hinordnen auf das höchste Ziel, geben, welches die Liebe durch die Akte der an-

sich in eine Werkstätte begibt, wo Alles, was geschieht, Jenem zu Gute kommt. Im letztern Falle bedarf es weder einer Berathschlagung darüber, was für ein Werk ihm nützlich sei, noch einer eigenen Uebergabe des Werkes; das Werk ist von selbst als ein nützliches auf ihn gerichtet. — Auch ein Schenkungsakt, wodurch z. B. A dem B das Werk vermacht, das er später ausführen wird, stellt ein Verhältniß her, kraft dessen das Werk, wenn es von B angenommen worden ist und wirklich geschieht, ihm gehört, ohne daß A auf andere Weise als sonst zur Ausführung des Werkes angetrieben wird. Mehr als ein Vergleich liegt jedoch hierin nicht; als bloße Schenkung kann die Hinordnung der Werke auf Gott nicht aufgefaßt werden, wie aus der in unserer vorigen Abhandlung entwickelten Lehre des h. Thomas genügend hervorgeht.

dern Tugenden bewerkstelligt. Hiezu kann aber weiter nichts erfordert sein, als daß die Liebe diese Akte in das erforderliche Verhältniß der Abhängigkeit von ihr selbst, der Unterordnung u. s. w. gebracht habe. Auch Thomas verlangt dies. Das erforderliche Verhältniß entsteht jedoch nach ihm dadurch, daß die Liebe ihren Akt erweckt hat und das gute Werk, auch ohne Einfluß dieses Aktes, geschieht, weil alsdann letzteres, sowohl wegen seiner innern Güte als wegen seines Zusammenhanges mit dem Akte der Liebe, dieser Liebe von selbst untergeordnet ist.

Das Befehlen und Beherrschen der Liebe, wodurch sie die Form aller Tugenden ausmacht, muß also bei Thomas, wie in Betreff der Hinordnung auf Gott, so auch in Betreff der Verdienstlichkeit in einem weitern Sinne verstanden werden.

Käme den befohlenen Tugendakten keine andere Verdienstlichkeit zu, als diejenige, welche aus dem Befehlen der Liebe im strengern Sinne, dem Beweggrunde der Liebe, hervorgeht, so hätten sie nach einem andern Grundprinzip des hl. Thomas in sich selbst eigentlich keine Verdienstlichkeit. Denn nach Thomas (1. 2. q. 27. a. 4.) macht der (im strengern Sinne) befohlene Akt mit dem befehlenden in Bezug auf die Sittlichkeit (also auch in Bezug auf die Verdienstlichkeit) nur Eines aus. Demgemäß müßten die Gegner wieder auf die Ansicht des Bannez zurückkommen. Nur der Akt der Liebe wäre für den essentiellen Lohn verdienstlich. Wenn dagegen dem befohlenen Tugendakte, wie sie mit Thomas und fast allen Theologen annehmen, eine eigene Verdienstlichkeit zukommt, so muß dieselbe nach Thomas von jenem Beweggrunde der Liebe unabhängig sein und von der dem Akte in Bezug auf die Liebe innewohnenden Vorzüglichkeit herrühren, indem der Akt der Liebe dieses dem Tugendakte innewohnende Element in das gehörige Verhältniß zu dem höchsten Ziele gebracht hat. [1])

[1]) Ob Gonet dem von der Liebe in dem Sinne dieser Theologen befohlenen Akte wirklich eine Verdienstlichkeit in Betreff des essentiellen Lohnes zuerkennt, läßt sich nicht recht erkennen, da er (Clyp. theol n. 166) schreibt: „In actibus virtutum infusarum et acquisitarum, cum ex caritatis imperio procedunt, distinguendam esse duplicem bonitatem, . . in prima bonitate fundatur meritum praemii accidentalis, in secunda vero meritum praemii essentialis.“ Denn erstere wird doch wohl dem Befehle der Liebe selbst zukommen. Indeß haben alle Theologen, wie Suarez (De gratia l. 12. cap. 11. n. 7) bemerkt, diese Verdienstlichkeit angenommen oder vorausgesetzt; nur in Betreff des „imperium efficax“ wurde sie von einigen unbekannten „neueren Theologen“, die bei Salas (In 1. 2. tract. 6. disp. 2. n. 66) und bei Ripalda (De ente sup. disp. 68. n. 16) angeführt sind, und in einem gewissen Sinne von Ripalda selbst (ibid. n 17) geleugnet. In der Voraussetzung, daß die Akte der „erworbenen Tugenden“ nicht mit der Gnade geschehen, haben dagegen spätere Theologen, namentlich Sylv. Maurus und die Benediktiner Pettschacher, Paul Mezger u. A. denselben, auch wenn sie von dem Einflusse der Liebe ausgehen, das innerliche und formelle

In jedem guten Werke der Gerechten ist also nach Thomas ein Streben jenes Willens, den die Liebe bewegt. Der Zweck jedes guten Werkes dient zu dem, wozu er vermöge der ihm eigenen Vorzüglichkeit dienen kann, zu dem Zwecke der Liebe, und die Liebe ist in ihm wie der Zweck in dem Mittel. Der Gerechte liebt also in dem guten Werke einigermaßen sein höchstes Ziel und Gott selbst, weshalb auch in diesem Sinne das Wort des hl. Johannes verstanden werden kann: „Lieben wir in Werk und Wahrheit" (I. Joh. 3, 18), eine Anschauungsweise, die dem hl. Augustinus so familiär ist, daß er oft das Werk der Gerechtigkeit mit dem Namen der Liebe bezeichnet, ohne deshalb das gute Werk mit der formellen Liebe zu verwechseln.[1]) —

Noch einige Stellen bei Thomas könnten im Sinne des virtuellen Einflusses mißdeutet werden. Dem Wortlaute nach scheint er diese Wirksamkeit des Aktes der Liebe zu verlangen, wenn er z. B. 2. 2. q. 24. a. 8. ad 1. sagt, die Liebe sei „effektiv" die Form der andern Tugenden. Aus dem Contexte geht aber klar hervor, daß er nur sagen will, sie sei nicht „forma exemplaris" und nicht „forma essentialis." In jenem Falle „müßten alle andern Tugenden derselben Art (Species) sein, wie sie," in diesem „würden sie sich gar nicht von ihr unterscheiden." Man kann daher sagen, fügt er hinzu, daß sie effektiv die Form der andern Tugenden sei, nämlich in dem vorher (in corp. art.) erklärten Sinne: „inquantum scilicet omnibus formam imponit." Daselbst hat er auch ausdrücklich bemerkt, daß der Ausdruck „Form" hier in einem besonderen Sinne gebraucht werde, so wie auch der Zweck die Form („quasi forma") des Willens genannt werde.

Wenn Thomas endlich De car. a. 3. ad. 2. sagt, die Liebe verhalte sich als Form zu den Tugenden „wie die Farbe zur Oberfläche," so will er damit nicht sagen, daß etwas von dem Akte der Liebe an denen der Tugenden sein müsse; er will nur vergleichungsweise erklären, wie die Liebe als Form in dem sein könne, was selbst Form ist, obgleich überhaupt die Form nicht in einer andern Form als ihrem Subjekte sein kann. Wollte man den Vergleich weiter ausdehnen als der Zweck, wozu er ihn gebraucht, erheischt, so müßte man auch sagen, die Liebe hänge wie die Farbe physisch an den Tugenden. (Cf. Ripalda, De ente sup. disp. 67. sect. 1. n. 3; — De car. disp. 39. n. 16.[2])

Verdienst ganz consequent abgesprochen. Auch Ripalda sagt (L. c. disp. 90. n. 53), die Frage, ob die Akte, denen man keine Verdienstlichkeit zuerkennt, durch den Befehl einer übernatürlichen Tugend wirklich verdienstlich in sich selbst werden, sei dieselbe wie die, ob den äußeren Akten eine solche Verdienstlichkeit zukomme. Hierüber jedoch werden wir noch später handeln.

[1]) Cf. Suarez l. c. cap. 10. n 24.

[2]) Eine sehr weitläufige Widerlegung der eben besprochenen Ansicht mit beständiger Rücksichtnahme auf den heil. Thomas s. bei Wenzl O. S. B.

4. Die Theologen, welche in dem eben besprochenen Punkte mit der richtig verstandenen Lehre des h. Thomas übereinstimmten, haben, wie wir bereits bemerkten, bei der fortschreitenden Entwicklung der theologischen Wissenschaft das Feld behauptet. Mit dem Aufgeben der gegnerischen Lehre hätte eine Uebereinstimmung Aller in der Annahme, daß alle guten Werke der Gerechten verdienstlich sind, entstehen können, wenn nicht, außer einigen Divergenzen von geringerer Bedeutung, welche schon bestanden, aber noch keine allgemein befriedigende Lösung gefunden hatten, eine andere Meinungsverschiedenheit aufgetaucht wäre.[1])

In Betreff des Erfordernisses des Aktes der Liebe überhaupt, war, wenigstens nach der Darstellung des Suarez, schon früher eine Verschiedenheit der Meinungen eingetreten. Während die Einen den Habitus der Gnade und Liebe allein als hinreichend für die Verdienstlichkeit aller nicht sündhaften Werke gelten ließen, verlangten die Andern, daß die Werke wenigstens durch den pflichtmäßig erweckten, wenn auch „ganz vorübergegangenen" Akt der Liebe auf Gott bezogen seien. Nach Suarez haben sie dieses Requisit insbesondere für die Akte der „erworbenen" Tugenden aufgestellt, unter welchen die Scholastiker im Gegensatze zu den eingegossenen, die ihrem Wesen oder ihrem Objekte nach natürlichen Tugenden verstehen.[2])

Controversiae selectae ex univ. theol. schol. ad mentem D. Thomae Aq. tom. 3. part. 8. q. 5. Ratisb. 1724. pag. 245 sqq. Die bekannteren Autoren hier anzuführen, halten wir für überflüssig.

[1]) Wenn der h. Thomas von guten Werken redet, so versteht er darunter alle nicht sündhaften Werke. Bekanntlich wichen von jeher auch hierin manche Theologen von ihm ab, daß sie indifferente Werke annahmen.

[2]) „Secunda opinio parum differens a praecedenti docet, hos actus (virtutum moralium acquisitarum) posse quidem esse meritorios de condigno, negat tamen ad hoc sufficere habitualem gratiam vel caritatem personae, sed necessarium esse, ut aliquo modo per caritatem referantur . . . Addit vero haec opinio, sufficere relationem per aliquem actum universalem etiam omnino praeteritum, quam nos objectivam vocavimus. Ita sentit Capreolus in 2. dist. 41. q. 1. a. 1. Concl. 2. et Cajetanus 1. 2. q. 21. a. 3. quatenus sentit in homine justo omnem actum esse meritorium vel demeritorium; addit vero, hoc pendere ex alia quaestione de praecepto caritatis . . . In prioribus autem locis simul sumptis (Cajetanus) indicat, sufficere ad meritum operum aliarum virtutum,

Suarez nennt als Vertreter der letzteren Meinung die zwei hervorragendsten unter den ältern Commentatoren des heil. Thomas, Capreolus und Cajetan. Es scheint uns, so weit wir in den Werken dieser Theologen nachsehen konnten, sie haben sich in unserer Frage, namentlich der erstere, rein an die Lehre des heil. Thomas gehalten, wenn sie auch, insbesondere der zweite, in Betreff der Gnade, mit welcher der verdienstliche Akt vollzogen werden muß, keine klaren oder vielmehr irrige Vorstellungen hatten.[1])

Was nun die Vertheidiger der erstern Meinung betrifft, welche die habituelle Gnade und Liebe für hinreichend halten, so können wir hier nur dasjenige, was wir von diesen Theologen zu Anfang der vorigen Abhandlung in Betreff der Hinordnung auf Gott sagten (S. 8 ff.), mit Bezugnahme auf die Verdienstlichkeit wiederholen. Sie haben gewiß nicht leugnen wollen, daß der Mensch verpflichtet sei, Akte der Liebe zu erwecken, und daß im Akte der Liebe die vollkommenste und eigentliche Weise bestehe, sich auf Gott zu beziehen. Wenn sie also sa-

---

quod homo impleverit caritatis praeceptum, quia „quilibet (inquit) habens caritatem, ex hoc ipso quod est in caritate, diligit Deum ex toto corde, habens ipsum pro ultimo fine ac per hoc sui ipsius et consequenter suorum omnium finem, alioquin in caritate non esset. Et idcirco (addit) non oportet pias mentes scrupulo agitari, quomodo praeceptum impleant, ut omnia in gloriam Dei faciant." In quibus verbis videtur vel cum prima opinione sentire, vel ad summum postulare tantum unum actum, qui ad implendum caritatis praeceptum sit sufficiens. Et huic sententiae favet etiam D. Thomas in 2. dist. 40. q 1. a. 5. ad 3. quamvis ad 6. aliquantulum recedere videtur, et q. 2. de virtut. seu un. de car. a. 3. praesertim ad 3. et 9., ubi ad rationem meriti requirit in actibus virtutum moralium informationem caritatis, sentit autem sufficere informationem per ipsummet habitum, vel ad summum per aliquem generalem actum ipsius. Et hanc opinionem in re sequitur Valentia tom. 2. disp. 8. q. 6. punct. 3. ubi sub disjunctione ait, vel quod antea ille actus universalis praecesserit, vel quod operans sit ita affectus erga Deum, ut quidquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si in memoriam veniret." Suarez, de gratia l. 12. cap. 10. nn. 3 sqq.

[1]) Wir lassen hier einige Texte von Capreolus folgen. „Ex quibus (scil. verbis S. Thomae 1. 2. q. 114. a. 3.) potest formari talis ratio: Omne opus procedens ex speciali motione Spiritus Sancti et habitu deiformativo condignum est fini, ad quem ordinatur a Spi-

gen, daß „keine Beziehung auf Gott durch die Liebe“ zur Verdienstlichkeit eines guten Werkes erfordert sei, so wollen sie damit nur ausdrücken, daß einzelne Werke verdienstlich sein können, ohne daß die Liebe formell, sei es durch ihren Akt oder durch dessen Einfluß, in demselben wirksam ist, und daß alle Werke der Gerechten wirklich verdienstlich sind, wenn sie gut sind. Die Lehre dieser Theologen ist also auch nicht nothwendiger Weise in dem Sinne zu erklären, als stellten sie in Abrede, daß die Verdienstlichkeit aller Werke in einem wahren Sinne auf die Liebe und deren Akt zurückzuführen sei, und als leugneten sie die Begründung der Verdienstlichkeit, wie Thomas sie auffaßt.

Die Vertreter der zweiten Meinung hielten es ihrerseits zwar für gerathen, auf das Erforderniß des Aktes der Liebe ausdrücklich zu dringen und diesen Akt als den Gipfelpunkt aller Beziehung des Menschen auf Gott hervorzuheben; sie geben aber eben so ausdrücklich zu, daß die andern Tugendakte verdienstlich sind, selbst wenn der Akt der Liebe sich in Betreff ihrer wie ein ganz „vorübergegangener“ verhält, d. h. keinen Einfluß auf sie ausübt.

Die Meinungsverschiedenheit scheint also nicht nur, wie Suarez selbst bemerkt, eine unbedeutende, sondern durchaus keine zu sein, wenn sie sich nicht etwa auf jene Werke speziell bezieht, die ein Mensch verrichtet, bevor er noch je in seinem Leben oder bevor er nach dem Verluste der Gnade einen Akt der Liebe erweckt hat. In letzterem Falle betrifft sie eine Nebenfrage, die wir nur so weit besprechen möchten, als dieß zur Beleuchtung der Hauptfrage beitragen kann.

---

ritu S. habitus deiformativus et actus per eum elicitus. Sed omne opus meritorium in habente gratiam est hujusmodi, quod scil. procedit a spiritu et a gratia deiformativa et ordinatur sicut ad finem ad gloriam: igitur est condignum ipsi gloriae.“ In 2. dist. 27. q. 1. Ed. Ven. 1589. pag. 452. — „Omnis actus humanus malus est demeritorius, et omnis actus humanus bonus relatus in Deum virtualiter et procedens a voluntate informata caritate est meritorius; sed quilibet actus humanus hominis existentis in caritate se habet altero illorum modorum; igitur quilibet talis est meritorius vel demeritorius.“ Ibid. dist. 40. pag. 558.

Scotus sagt In 2. dist. 40. q. 1.: „Non videtur esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis ut sint meritorii, quia non videtur minor relatio sufficere ad meritum quam virtualis, quae etiam non est hic; ergo multi sunt actus indifferentes non tantum secundum

Wir nehmen die Möglichkeit an, daß der Mensch nach dem Erwachen der Vernunft ein sittlich gutes Werk verrichte, bevor noch die Verpflichtung, den Akt der Liebe zu erwecken, an ihn herantritt. Wenn der Lohn, nach dem Begriffe des hl. Thomas, die Vollendung des Werkes ist in der vollständigen Erreichung dessen, was es angestrebt hat, so kann in der rein natürlichen Ordnung jenes Werk kein Verdienst für das auch blos natürliche letzte Ziel der Glückseligkeit sein, weil es sich auf dieses

---

esse quod habent in se, vel in specie naturae, sed etiam secundum esse quod habent in esse morali" etc. Darauf antwortet Capreolus: „In habente caritatem omnis actus moraliter bonus refertur in Deum, non quidem actualiter, nec solum habitualiter, sed virtualiter, non tamen illo modo, quem exprimit arguens, scil. quod actus dicatur ex hoc solo virtualiter referri in finem caritatis, quia ex appetitu illius finis immediati proventum est ad hunc actum, nec ideo quia ex tali appetitu immediate causatus sit iste actus, sed eo modo quo exprimit beatus Thomas in probatione conclusionis, quia scil. habens caritatem prius quandoque retulit se et omnia sua actualiter in finem caritatis, nec postea habuit oppositam relationem in contrarium finem. Et postea omnia quae virtuose facit propter se vel sua sic in Deum relata, dicuntnr virtualiter in Deum relata. Et cum dicit arguens, quod Deus non obligat hominem ad referendum omnes actus suos bonos in Deum virtualiter, verum est ad illum sensum quem arguens exponit. Sed quilibet tenetur se et omnia in Deum referre virtualiter illo modo quem S. Thomas exprimit.

„Caritas non solum potest ordinare, imo si est vera caritas ordinat hominem et omnia quae sunt hominis in Deum ac per hoc omnes actus bonos ordinatos sicut in finem proximum in hominem vel in aliquid hominis virtualiter in finem suum refert. Quando autem hoc contingat, dicitur quod caritas aut infunditur adulto aut parvulo. Si adulto, tunc in instanti infusionis et justificationis impii, adultus ille diligit Deum super omnia et ordinat omnia sua in Deum. Si parvulo, tunc adveniente tempore quo potest uti perfecte ratione talis refert se et sua in Deum, aut peccat mortaliter juxta imaginationem S. Thomae in simili materia 2. dist. 42. q. 1. a. 5. in sol. ad 7." ibid. pag. 562. — „Gratia et caritas non solum concomitatur actus bonos secum elicitos, imo informat, inquantum virtualiter dat eis ordinem ad ultimum finem. Nec oportet quod illi soli actus dicantur informati caritate, qui ex actuali appetitu finis caritatis eliciuntur, alias pauci actus essent meritorii. Et quod dicitur de actu elicito sola naturali pietate etc. non valet, quia si talis est moraliter bonus, oportet quod ordinatur proxime in aliquem finem virtutis, quem caritas retulit in Deum actualiter in speciali vel in generali, ac per hoc virtualiter retulit illum actum ad suum finem." ibid.

nicht bezieht, indem es dasselbe weder formell zum Gegenstande hat, noch als Mittel dem Streben nach demselben untergeordnet ist. Es ist zwar an und für sich Mittel zu dem wahren letzten Ziele und führt objektiv zu dem, was im Bereiche der Sittlichkeit das Höchste ist, wie Alles, was in einer Art gut ist, zu dem führt, was in dieser Art vollkommen ist; aber es wird nicht subjektiv zu dem wahren letzten Ziele gebraucht. Es ist also nicht verdienstlich in Betreff dieses Zieles.

In der übernatürlichen Ordnung dagegen dürfte es sehr wahrscheinlich sein, daß ein solcher Akt verdienstlich ist, falls der Handelnde im Stande der Gnade sich befindet. Vasquez (in 1. 2. disp. 217. cap. 4. n. 37) hält es für unbedingt sicher, Suarez (De gratia l. 12. cap. 9. n. 8. coll. cap. 10. nn. 5, 21—23) für sicher unter jener Bedingung, die er sonst für alle verdienstlichen Werke fordert. Für diese Annahme gilt der oben (S. 9) dafür angeführte Grund, daß ein solches Werk auf Gott hingeordnet sei. Wenn ein guter Akt überhaupt verdienstlich sein kann, ohne daß der vorhergegangene Akt der Liebe einen Einfluß auf ihn ausübt, so theilt dieser ihm, wie die Güte, so auch die Verdienstlichkeit nicht innerlich mit; diese ist von dem Akte der Liebe als solchem, d. h. von dessen Wirksamkeit unabhängig, insofern nämlich der Akt in sich selbst (vorausgesetzt, daß er auch sonst durch das übernatürliche Prinzip der Gnade zu Stande käme) derselbe ist, wie wenn der Akt der Liebe nicht stattgefunden hätte.[1]) Seine Güte und das Verhältniß, in welchem er zu dem erweckten Akte der Liebe steht, machen seine Verdienstlichkeit aus.[2]) In der übernatürlichen Ordnung wird nun aber das Verhältniß oder vielmehr der Zustand, in welchen der Akt der Liebe den Menschen Gott gegenüber versetzt, auch durch die der Seele im Sakramente eingegossene

---

[1]) Es ist der Wirksamkeit des Aktes der Liebe zuzuschreiben, daß der Akt jetzt verdienstlich ist, wie wir oben Seite 109 sagten; aber diese Wirksamkeit hat nichts Physisches in den Akt hier eingetragen.

[2]) Wenn wir den Fall annehmen, daß ein Heide — ein Beispiel, das die Theologen häufig zur Erklärung unserer Frage gebrauchen — durch einen allgemeinen Akt sich und alle seine Werke auf seinen Abgott bezogen habe (ob es psychologisch möglich sei, daß der Abgott ein anderer sei als das als letztes Ziel aufgefaßte Ich, möge dahingestellt bleiben) und er verrichte dann ein Werk, dessen sittliche Güte er erkennt und will: so behält sein Werk dieselbe Güte, wie wenn jener Akt nicht vorher stattgefunden hätte, es sei denn, daß ihn eben dieser Akt zu dem Werke aktuell oder virtuell antreibe; im letzteren Falle würde er aber wohl nicht dessen sittliche Güte wollen Durch jenen frühern Akt ist kein Umstand oder Verhältniß eingetreten, das diesem Werke entweder den ihm eigenen guten Zweck benehmen oder diesen von selbst einem schlechten Zwecke unterordnen kann, da der Zweck eines sittlich guten Werkes nicht von selbst dem Zwecke des Götzendienstes untersteht wie dem Zwecke der Liebe. Cf. Suarez. De gratia l. 1. cap. 6. n. 14.

Liebe hergestellt.[1]) Es läßt sich also kein Grund finden, weshalb die in diesem Zustande verrichteten Werke, auch ehe noch der Akt der Liebe erweckt worden ist, nicht verdienstlich sein sollten.

Daß nun Capreolus und Cajetan die Verdienstlichkeit solcher Werke bestimmt geleugnet hätten, ist mir aus ihren Texten nicht ersichtlich; es dürfte vielmehr das Gegentheil daraus geschlossen werden, daß sie überhaupt in den Gerechten kein Mittelding zwischen verdienstlichen und sündhaften Werken anerkennen. Kurz, es scheint, daß sie entweder an diese Nebenfrage nicht gedacht, oder in derselben ebensowenig Stellung haben einnehmen wollen, als Thomas selbst.

Wir haben gesehen, daß Thomas auf den Akt der Liebe und Hinordnung auf Gott das größte Gewicht legt und dessen Erforderniß als ein für das ganze verdienstliche Leben grundlegendes und unbedingt nothwendiges betont.[2]) Dieser Akt ist nach ihm die nothwendige Vollkommenheit und die Krone der ganzen Seelenthätigkeit. Wenn wir seine Gedanken in einem Vergleiche zusammenfassen sollen, ist er der Entwurf eines sich selbst verwirklichenden Planes, nach welchem die Gesammtheit der Werke des Menschen zu einem zu Gottes Verherrlichung sich erhebenden Tempel emporgehoben wird. Erst wenn die Idee dieses Planes, im Wil-

---

[1]) Nicht nur bei dem getauften und zum Vernunftgebrauche kommenden Kinde, sondern auch bei dem im Sakramente der Buße mit unvollkommener Reue gerechtfertigten Erwachsenen kann die heiligmachende Gnade bestehen, ohne daß der Akt der Liebe noch erweckt resp. erneuert wurde. Suarez (De gratia l. 12 cap. 9. n. 22) und Vasquez (in 1. 2. disp. 217. cap. 4. n. 37) reden bei Besprechung dieser Frage auch von demjenigen, der zwar durch einen Akt vollkommener Reue gerechtfertigt worden ist, aber noch keinen Akt der Hinordnung auf Gott erweckt hat. „Imo etiam extra sacramentum potest interdum homo justificari per contritionem sine illa formali relatione (ad Deum) et ante illam (relationem) postea dicto modo operari.“ (Suarez l. c.) Mit der Lehre des h. Thomas scheint es indeß mehr übereinzustimmen, wenn man sagt, daß jeder Akt der Liebe, mithin auch der in der vollkommenen Reue enthaltene, eine Hinordnung des ganzen Menschen auf Gott ist.

[2]) „Quandocunque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum. — Virtus primae ordinationis manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis. — Sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando quis cogitat se totum ad Deum dirigere. — Oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit. — Cum aliquis se ipsum ordinat in Deum sicut in finem, in omnibus . . manet virtute intentio ultimi finis . . unde in omnibus mereri potest.“ etc. Ueberhaupt alle Stellen, wo die Erfüllung des Gebotes de actu caritatis als wesentlich zur Beziehung der Werke auf Gott dargestellt wird, sagen dasselbe auch in Betreff der Verdienstlichkeit.

len verwirklicht, die ganze Thätigkeit des Menschen nach der von diesem Plane ausgehenden Ordnung und Einheit belebt, können die verschiedenen Akte als integrirende Theile, wie die Steine zum Ausbau, eingetragen werden und wird durch deren Verbindung mit dem höchsten Ziele die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen entfaltet. Ohne jenen Akt ist der Plan im Subjekte nicht entworfen, das geistliche Leben nicht vollkommen erwacht; die einzelnen Werke können im Subjekte die Richtung auf das letzte Ziel nicht haben, weil diese Richtung in ihm nicht besteht.

Nichtsdestoweniger scheint uns, Thomas habe hiemit nicht leugnen wollen, daß, wenn das Subjekt ohne jenen Akt zum Stande der Gnade gelangt ist, die etwa vor einem solchen Akte verrichteten guten Werke verdienstlich seien.

Da Gott selbst der Seele den Plan eingeprägt hat, so können die zum Ausbaue dienlichen Steine gleich eingetragen werden. Es läßt sich wenigstens nicht nachweisen, daß einem solchen, so zu sagen, partiellen Verdienste etwas Wesentliches fehle, um ein wirkliches Verdienst genannt zu werden. Thomas hat sich einfach auf die Besprechung der von der Wirksamkeit der Sakramente herrührenden Ausnahmefälle nicht eingelassen. Die Gründe, weshalb sie entweder seinem Geiste nicht vorschwebten, oder er sie absichtlich unberücksichtiget ließ, dürften sich errathen lassen.

Erstens hätten diese Fälle ihm nur als praktisch unbedeutende vorkommen können, da er an mehreren Stellen (De verit. q. 28. a. 3. ad 4; 1. 2. q. 89. a. 6. in c.) die Ansicht ausdrückt, wenn der Mensch zum Vernunftgebrauche gelange, trete auch gleich die Verpflichtung an ihn heran, sich auf Gott als letztes Ziel zu richten, also einen Akt vollkommener Liebe zu erwecken. Streng genommen, wird hiemit die Hypothese, auf welche sich unsere Nebenfrage bezieht, in Betreff des Sakramentes der Taufe geleugnet, jedoch nicht in Betreff der Buße. Uebrigens wird wohl Niemand behaupten wollen, daß die Einsetzung der Sakramente eine auf die Dauer bedeutende Aenderung in Betreff der Verpflichtung des Aktes der Liebe zur Folge gehabt habe.[1]) Zweitens paßte die Berück-

[1]) Die in den Sakramenten des N. B. waltende Barmherzigkeit Gottes wird sich wohl vor Allem und am meisten in jenen Verhältnissen bewähren, unter welchen die Seelenkräfte entweder noch nicht erwacht oder zeitweilig gelähmt oder gehindert sind, sich zu bethätigen. Da kann aber von andern guten Werken eben so wenig Rede sein, als von der Verpflichtung des Aktes der Liebe. Für andere Verhältnisse ist allerdings die vollkommene Liebe nicht mehr, wie im A. B., das einzige Mittel um in den Stand der Gnade zu kommen oder zurückzukehren. Aber eine bedeutende Aenderung in Betreff der Verpflichtung ihres Aktes kann damit doch nicht eingetreten sein. Auch der im Sakramente Gerechtfertigte ist ja verpflichtet, die ihm eingegossene Vereinigung mit Gott im Werke auszudrücken, sich und seine ganze Thä-

sichtigung der Sakramente weniger zu der speculativ wissenschaftlichen Weise, wie Thomas die Frage über die Verdienstlichkeit der Werke überhaupt löst. Es war ihm vor Allem darum zu thun, die Natur und das Wesen der verdienstlichen Thätigkeit im Menschen zu beschreiben, die in der auf Gott hinordnenden Liebe ihre Vervollkommnung, in der Erreichung ihres Zieles durch die vollkommenste Thätigkeit der Seligkeit ihre Krönung erhält. Eine inchoative Verdienstlichkeit, welche theilweise Thätigkeit und theilweise Geschenk wäre, gehörte daher nicht in den Kreis seiner Untersuchung, und es bot sich ihm anderwärts, so viel uns bekannt, keine Gelegenheit dar, sich darüber auszusprechen.

Wir meinen also, um mit dieser Nebenfrage abzuschließen, daß die Art und Weise, wie Thomas das Erforderniß des Aktes der Liebe geltend macht, uns nicht nöthigt in seinen Satz: „Alle Werke der Gerechten sind entweder verdienstlich oder sündhaft," eine Ausnahme einzuführen, wenn der Satz sie auch an und für sich zuließe. Somit ist die Ansicht, welche mit Capreolus und Cajetan den Akt der Liebe als Bedingung aufstellt, wie von der des h. Thomas, so auch von der, welche die bloße habituelle Relation als hinreichend zum Verdienste annimmt, der Sache nach nicht verschieden.

Doch es ist hier kurz noch eine Meinung zu erwähnen, die an sich zwar nur von geringer Bedeutung ist, aber geschichtlich zur Bestätigung der Lehre des Aquinaten einigermaßen beiträgt. Einige Theologen, namentlich Esparza und Haunold, hielten alle guten Werke der Gerechten für verdienstlich, jedoch unter der Bedingung, daß das Werk die Ueberwindung einer Schwierigkeit, die Verzichtleistung auf etwas Zeitliches und gleichsam einen Sieg (actus victoriosus) ausmache.[1]) Sie setzen mit Recht voraus, daß das verdienst-

tigkeit auf Gott zu richten, also den Akt der Liebe ohne Aufschub zu erwecken. Nach dem heil. Thomas ist es nicht möglich, daß er beim vollen Gebrauche seiner Geisteskräfte hieran nicht denke. Es haben zwar viele ansehnliche Theologen die Lehre des heil. Thomas über diese Verpflichtung in Zweifel gezogen. Daß sie aber einen gültigen Grund dem seinigen entgegengestellt hätten, wüßte ich nicht. Uebrigens fragt Sanchez nicht mit Unrecht: „Quis unquam novit primum rationis usus momentum?" (Decal. l. 2. cap. 35. n. 7)

[1]) Haunold (Theol. speculat. l. 2. tr. 3. controv. 3. Ingolst. 1678 pag. 309) sagt wenigstens, das Werk könne dann erst ganz eigentlich als Verdienst angesehen werden, wenn es eine solche Ueberwindung enthalte. Auch Amicus und Viva rechneten die Schwierigkeit des Werkes zu den Bedingungen des Verdienstes.

liche Werk übernatürlich sein müsse, scheinen aber anzunehmen, daß alle guten Werke, welche die besagte Bedingung erfüllen, auch übernatürlich seien.

Bereits Sylvester Maurus ließ es sich angelegen sein, diese Ansicht zu widerlegen, insbesondere aus dem heil. Thomas.[1]) Denn wenn auch der heil. Lehrer den Grundsatz hie und da gelten zu lassen scheint: „Meritum est ex difficultate," so redet er doch, wie Maurus hervorhebt, von einer Schwierigkeit, die faktisch nicht nur bei jedem guten Werke des Gerechten in dem jetzigen Zustande überwunden wird, sondern auch von Adam im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit bei jedem guten Werke und selbst von den Engeln, als sie sich den Himmel verdienten, überwunden wurde, nämlich, wie Thomas selbst ausdrücklich erklärt (1. q. 62. a. 2. ad 2.), er redet nicht sowohl von der Schwierigkeit, welche die Beseitigung besonderer Hindernisse hervorruft, als von derjenigen, welche der Mensch überhaupt wegen der Verbindung seiner Seele mit dem Leibe empfindet, dann noch mehr von der Schwierigkeit, welche nur durch die übernatürliche Gnade gehoben werden kann.[2]) In demselben Sinne haben auch die meisten Theologen zugegeben, daß in jedem verdienstlichen Werke auch der Werth einer Genugthuung für die zeitlichen Strafen enthalten sei, weil jedes eine gewisse Mühe erfordert, welche überwunden werden muß.

Diese Ansicht stellt also entweder nichts Eigenthümliches auf, oder wenn sie von wie immer zu verstehenden besondern Schwierigkeiten redet, ist sie nach übereinstimmendem Urtheile aller spätern Theologen unbegründet. Indem jedoch ihre Vertheidiger immerhin alle guten Werke als verdienstlich ansehen, oder wenigstens nur verlangen, daß sie übernatürlich seien, kann ihre Autorität zur Bestätigung der Lehre des heil. Thomas angerufen werden.

5. Wir gelangen nun zu der Hauptschwierigkeit, welche die Lehre von der Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten darbietet. Sie betrifft das übernatürliche Prinzip der Gnade, mit welchem alle verdienstlichen Werke ausgeführt werden müssen.

[1]) Opus theolog. tom. 2. l. 6. q. 94. Rom. 1687 pag. 398 sqq

[2]) Cf. 1. q. 62. a. 4. ad 1.; q. 95. a. 2 et 4.

Um die Lehre des hl. Thomas von diesem Standpunkte aus zu erklären, haben wir folgende zwei Fragen zu beantworten: Müssen die verdienstlichen Werke nach der Lehre des h. Thomas in sich und durch die aktuelle Gnade entitativ übernatürlich sein? Und wenn diese Frage bejaht wird: Sind nach seiner Lehre und seinen Grundsätzen wirklich alle guten Werke der Gerechten in dieser Weise übernatürlich?

Manche Theologen haben zwar die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten vertheidigt, waren aber von der Nothwendigkeit der entitativen Uebernatürlichkeit derselben nicht überzeugt; das ist eine ältere Meinungsverschiedenheit, die wir vor der ersten Frage noch zu besprechen haben. Spätere Theologen waren zwar von dem Erforderniß der entitativen Uebernatürlichkeit überzeugt, meinten aber, nicht alle guten Werke der Gerechten könnten diese Uebernatürlichkeit haben. Das ist die, wie wir oben sagten, später aufgetauchte Ansicht, welche sich auf die zweite Frage bezieht.[1])

„Alle Scholastiker, sagt Suarez (l. c. cap. 10. n. 14.), erkennen die sittlich guten Werke der Gerechten (z. B. das Almosengeben), wenn sie in irgend einer hinreichenden Weise aus der Gnade und Liebe hervorgehen, als verdienstlich an. Dabei unterscheiden sie nicht zwischen den Akten der eingegossenen und denen der erworbenen Tugenden, sie reden nur von Tugendakten, und manche unter ihnen haben nicht einmal eingegossene moralische Tugenden angenommen." In dieser allgemeinen Fassung würden auch sonst wohl alle Theologen den Satz unterschreiben. Bringen wir denselben in Verbindung mit dem, was wir bisher als Lehre des h. Thomas erkannt haben über

[1]) Selbst die meisten unter jenen Theologen, welche den Einfluß oder Beweggrund der Liebe forderten, begründeten ihre Meinung damit, daß sonst die Werke nicht übernatürlich, folglich nicht auf das übernatürliche Ziel gerichtet seien. Alle Theologen aber, welche jenen Einfluß nicht fordern. und doch nicht alle guten Werke als verdienstlich ansehen, stützen sich auf den Grund, daß es gute Werke der Gerechten gebe, (die der sog. erworbenen d. h. natürlichen Tugenden), die ohne übernatürliche aktuelle Gnade geschehen und deshalb des erforderlichen Verhältnisses zu dem übernatürlichen Ziele ermangeln. Daher sagt P. Hurter mit Recht: „Quaestio, utrum aliquis actus sit meritorius (de condigno vel de congruo) re coincidit cum quaestione, utrum sit salutaris seu supernaturaliter bonus." (Comp. theol. dogm. t. III. Ed. 3. pag. 162 in nota.) Cf. B. Jungmann. De gratia n. 366 sqq.

die Weise, wie die guten Werke der Gerechten aus der Gnade und Liebe hervorgehen, so liegt die Vermuthung nahe, daß bei Weitem der größere Theil der ältern Scholastiker alle diese Werke als verdienstlich anerkannten, ohne Zweifel alle, welche nicht nach der scotischen Richtung einerseits indifferente Handlungen annahmen oder andererseits das Erforderniß des virtuellen Einflusses der Liebe geltend machten.[1])

Indeß müssen wir gestehen, daß das Suffragium der vortridentinischen Theologen für die Allgemeinheit des Verdienstes in den guten Werken der Gerechten aus dem Grunde weniger Gewicht hat, als es sonst haben könnte, weil wir, wenigstens bei manchen unter ihnen, nicht hinreichende Belege dafür finden, daß sie auch eine entitative Uebernatürlichkeit aller verdienstlichen Werke und die sie begründende übernatürliche aktuelle Gnade als erforderlich anerkannten.[2])

Einige unter den frühern sowohl als den spätern Scholastikern waren der Meinung, der Gerechte könne „heilsame", d. h. für das ewige Leben verdienstliche und in diesem Sinne übernatürliche Werke verrichten ohne aktuelle Gnade, also mit der habituellen allein, die nicht nur die handelnde Person Gott gefällig mache, sondern auch ihren Werken die Würde verleihe, um deretwillen Gott sie als Verdienste des ewigen Lebens annehme. In diesem Sinne scheint sich an mehreren Stellen Cajetan auszusprechen,[3]) diese Ansicht wurde bald nachher namentlich von Soto, Gabriel vom hl. Vincenz und einigen andern Thomisten vertheidigt, die sich auf Victoria und selbst auf den hl. Thomas beriefen.[4]) Mit der Annahme eines mora-

[1]) Wir übergehen jene wenigen Theologen, die obgleich durchaus orthodox, längere Zeit vor dem Concil von Trient, den Gerechten überhaupt jedes meritum de condigno absprechen zu dürfen glaubten, wie Gregor von Rimini, Durandus, Marsilius, Johannes Eck u. A. — Cf. Bonavent. in 2. dist. 27. a. 2. q. 3. Vega, opusc. de justif., fide et operib. q. 5. Bellarm. de justif. l. 5. c. 20. Katschthaler, Theol. dogm. l. 3 p. 1. pag. 333. (Ed. Ratisb. 1880.) — Der hl. Thomas spricht schon von diesem Irrthum In 2. dist. 27. q. 1 a. 3. und deutet an, daß bei Manchen die Streitfrage bloß den Ausdruck, nicht aber die Sache betraf.

[2]) Cf. Ripalda, De ente sup. disp. 44. nn. 1, 13 etc. Suarez, de gratia l. 12. cap. 7. n. 1.

[3]) Comm. in 1. 2. q. 109. a. 9. annot. 1.; q. 21. a. 3.

[4]) „Vigore generali cum solo generali auxilio potest homo praestare quandoque bonum opus morale, etiam extra gratiam . . . Si fiat

lischen Einflusses der habituellen Gnade auf die guten Werke natürlicher Tugenden, glaubten sie, seien die Aussprüche der h. Schrift, der Väter und Concilien über die Nothwendigkeit der Gnade zu den verdienstlichen Werken auch an diesen Tugendakten hinreichend begründet. Valentia scheint sich weder für noch gegen die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade für alle verdienstlichen Werke ausgesprochen zu haben.

Unter diesen Verhältnissen wäre man, wie gesagt, vielleicht berechtigt, dem Zeugnisse dieser Theologen für die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten weniger Gewicht beizulegen; denn wenn nach ihnen das gute Werk bloß auf Grund des Standes der Gnade, ohne physischen Einfluß der Gnade verdienstlich ist, so kann nach ihnen auch den Akten der natürlichen (erworbenen) Tugenden keine zur Verdienstlichkeit erforderliche Bedingung fehlen. Vasquez gelangte auf einem etwas verschiedenen Wege zu demselben Schlusse. Er verlangt zwar zu den verdienstlichen Werken der Gerechten, wie überhaupt zu jedem sittlich guten Werke, selbst der Sünder und Ungläubigen, eine aktuelle Gnade, aber eine Gnade, welche entitativ der übernatürlichen Ordnung nicht angehört.[1]) Ein mit solcher Theorie in Verbindung stehendes Zeugniß kann daher nicht viel Gewicht haben.

Es muß heute als eine ausgemachte Sache betrachtet werden, daß die Gerechten zu allen verdienstlichen Werken der aktuellen Gnade bedürfen und daß in ihr der unmittelbare Grund der entitativen Uebernatürlichkeit dieser Werke besteht, wie auch

---

ab illo qui est in gratia, est meritorium vitae aeternae: quoniam, ut opus sit acceptum ad vitam aeternam, nihil aliud videtur requiri, quam quod sit genere suo et circumstantiis bonum, et fiat ab amico Dei." Domin. Soto, De natura et gratia l. 3. cap 4. cf. l. 1. cap. 20—24 — Suarez schreibt sogar Vielen diese Lehre zu l. c. cap. 33. n. 10.

[1]) Die aktuelle Gnade, welche Vasquez als hinreichend gelten läßt, ist nur aus äußern Rücksichten übernatürlich, nämlich weil sie nicht mit natürlichen Kräften erworben werden kann, sondern wegen der Verdienste Christi verliehen wird; weil sie zur Erlangung des übernatürlichen Zieles dient, und weil die Werke, die sie hervorbringt, der übernatürlichen Bestimmung von Gott angepaßt werden. Diese Werke gefallen Gott, weil es Werke seiner Kinder sind; er verleiht ihnen daher den Lohn, der seinen Kindern zukommt, das ewige Leben. Die Theologen, welche Vasquez beigestimmt haben, sind oben Seite 439 genannt worden.

wahrscheinlich schon die ältern Scholastiker, unter ihnen namentlich Capreolus (In 2. dist. 28. a. 3.), und die meisten der neuern Scholastiker gelehrt haben. Alle Dogmatiker unserer Zeit erkennen die Beweise für diese Wahrheit als gültig an. Wie verhält sich derselben gegenüber der h. Thomas?

Thomas lehrt eine innerliche, entitative, aus dem eingegossenen Habitus und der aktuellen Gnade hervorgehende Uebernatürlichkeit des verdienstlichen Werkes.[1])

Daß er diese Lehre vertritt, ist ersichtlich vorerst aus dem Verhältniß, in welchem nach ihm der verdienstliche Akt zu dem Lohne oder dem Ziele stehen muß, damit er ein eigentliches Verdienst sei, dem aus Gerechtigkeit vergolten wird.[2]) Zur Bemessung dieses Verhältnisses kann zwar, wie Thomas erklärt, das arithmetische Maaß der commutativen Gerechtigkeit, welche eine Sache mit einer andern Sache ausgleicht, nicht angewendet werden. Eine quantitative Gleichheit kann zwischen dem, was der Gerechte gibt, und dem, was er erhält, nicht bestehen, nicht nur weil Alles schon Gott gehört und der Mensch ihm eigentlich gar nichts geben und er nichts empfangen kann, sondern auch weil unermeßlich mehr Gutes in dem ist, was der Mensch empfängt (der Seligkeit), als in dem, was er einigermaßen gibt (dem Tugendakt). In diesem Sinne kann von Verdienst Gott gegenüber keine Rede sein. Es waltet aber doch ein Gleichheitsverhältniß ob, welches darin besteht, daß unser Tugendakt sich zu dem Lohne verhalten muß, wie wir zu Gott. Wir sind, der Anordnung Gottes gemäß, auf Gott gerichtet, und diese Richtung muß in dem Maaße ihre Vollendung finden, als wir sie durch den freien Tugendakt einhalten. In der Voraussetzung, daß diese geometrische Gleichheit gewahrt wird, kommt die distributive Gerechtigkeit von Seiten Gottes zur Anwendung. Also wie wir zu Gott uns verhalten, so verhält sich der Tugendakt zum Lohne, oder (nach den Gesetzen der geometrischen Gleichheit) wie wir uns zum Tugend-

---

[1]) Ripalda (De ente sup. disp. 44. n. 5.) leitet den Beweis dieses Satzes gegen einige Theologen mit den Worten ein: „Equidem sanctum Thomam ignorantem actuum entitate supernaturalium non fero."

[2]) „Quidam dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequa-

akte verhalten, so verhält sich Gott zum Lohne. Bestände dieses Verhältniß nicht zwischen dem Tugendakte und dem Lohne, so wäre die Gewährung des Lohnes eine Wirkung der Freigebigkeit von Seiten des Belohnenden; oder seiner Treue, wenn er den Lohn versprochen hat, nicht aber eine Wirkung seiner Gerechtigkeit.

Nun aber lehrt Thomas weiter mit allen Theologen, nicht nur daß die Gerechten den Lohn als Vergeltung des gerechten Richters, als Krone der Gerechtigkeit (II. Tim. 4, 8), erhalten,[1]) sondern auch, daß der Lohn die Kraft jeder geschaffenen Natur übersteigt.[2]) Ein Akt, der bloß natürlich ist, kann jedoch

litas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; dum tamen praemium referatur ad idem genus, in quo est meritum: ut si praemium est quod omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum, in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiae . . . sc. justitia distributiva et commutativa . ., justitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticam, quae tendit in aequalitatem quantitatis, justitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat." In 2. dist. 27. q. 1. a. 3. in c.

[1]) 1. 2. q. 114. a. 3; q. 22. a 3; q. 112. a. 3. ad 1; in ep. ad Hebr. 6. lect. 3. et al.

[2]) „Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. Cor. 2. 9: ‚Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit'." 1. 2. q. 114. a. 2.

nicht im Verhältnisse stehen zu einem solchen Lohne, und kann eben so wenig darauf Anspruch machen, als der Knecht auf die Erbschaft der Kinder.[1]) Folglich muß nach Thomas der diesen Lohn aus Gerechtigkeit verdienende Tugendakt in sich übernatürlich sein.

Durch Versetzung der Glieder der geometrischen Proportion ergibt sich auch, daß der verdienstliche Akt sich zu uns verhalten muß, wie der Lohn zu Gott. Um aber zu belohnen, bewirkt Gott, daß wir seine Wesenheit sehen und gleichsam besitzen, er theilt uns jene über alle natürlichen Ansprüche erhabene Seligkeit mit, die nur ihm selbst natürlich ist, er gibt sich selbst, „so wie er ist." (Cf. 1. q. 12. a. 5; 1. 2. q. 62. a. 1. et al.) Soll also jenes Verhältniß in der Belohnung eines Aktes eingehalten werden, so muß auch der Akt entsprechen jener Uebernatur und Theilnahme an der göttlichen Wesenheit, zu der die Gerechten hienieden schon erhoben sind; es genügt nicht, daß es Gerechte und Kinder Gottes sind, welche handeln, sie müssen auch als solche handeln, sich selbst als solche geben, wie sie sind, und ihr Akt muß gleichsam eine Aeußerung jener Theilnahme an der göttlichen Wesenheit sein. Dieß wäre aber nicht der Fall, wenn der Akt nicht entitativ übernatürlich wäre.

An andern Stellen zieht Thomas auch selbst diesen Schluß, wenigstens mit fast gleichbedeutenden Worten, indem er z. B. In 2. dist. 29. q. 1. a. 1. sagt: Wenn das gute Werk ein Recht begründen soll, (so weit Gott gegenüber von einem Rechte die Rede sein kann; cf. ib. dist. 27. a. 3. ad 4.) so muß der Lohn ihm als das ihm zukommende Ziel entsprechen; ein übernatürliches Ziel kann aber nur einem übernatürlichen Akte entsprechen; es kann nur erreicht werden durch Werke, welche die Kräfte der Natur übersteigen und übernatürlicher Hülfe bedürfen, folglich ihrem innern Wesen nach und entitativ übernatürlich sind.[2])

Auf diese Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Zieles gründet Thomas ferner die Nothwendigkeit der eingegossenen Tugenden und insbesondere der eingegossenen Liebe,

---

[1]) In 2. l. c. a. 4.

[2]) „Meritum sit per talem actum, in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans." S. oben Seite 462.

sowie den Unterschied der eingegossenen Tugenden von den erworbenen. Was aber von den Tugenden gesagt wird, das gilt auch von ihren Akten. Wie also die eingegossenen Tugenden entitativ übernatürlich sind, so sind es auch die verdienstlichen Werke, welche nur aus diesen hervorgehen.[1])

Um die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade zu beweisen, stellt Thomas (1. 2. q. 109. aa. 2—4) die habituelle Gnade, das entferntere Princip der verdienstlichen Werke, in welchem er hier auch die eingegossenen Tugenden einbegreift, der Natur und den ihr innewohnenden Fähigkeiten als dem Prinzip der natürlichen Handlungen gegenüber. Der Natur erkennt er in Bezug auf das ihr entsprechende Gute und das ihr angemessene Ziel (das bonum virtutis acquisitae) hinreichende Wirkungskraft zu, jedoch so, daß sie einer göttlichen Hülfe (natürlicher Ordnung) zum Handeln unbedingt bedarf, damit die Fähigkeit zum Akte übergehe. Befindet sie sich, wie es nach dem Sündenfalle Adams wirklich ist, in einem krankhaften Zustande, so bedarf sie außerdem einer außerordentlichen Hülfe zur Heilung und Stärkung, um alles Gute zu thun, was ihre Würde erheischt.[2]) In der jetzigen Heilsordnung wird diese Heilung der natürlichen Kräfte von der göttlichen Vorsehung durch eine Hülfe gewährt, die zugleich zur Uebernatur erhebt und fähig macht, das jede geschaffene Kraft übersteigende Gute zu wirken.[3]) Aber auch diese übernatürliche Fähigkeit bedarf in ihrer Ordnung einer göttlichen Hülfe, damit sie in den Akt übergehe, gemäß dem allgemeinen Grundsatze: „Nulla res creata potest in quemcunque actum prodire, nisi virtute motionis divinae.“ (ib. aa. 1. 9). Wie also die habituelle Gnade die Natur heilt und erhöht, so verleiht die aktuelle die Werke, wodurch die Schwächen überwunden und verdienstliche Werke geübt werden.[4])

---

[1]) 1. 2. q. 63. a. 4; q. 109. a. 3. in c. et ad 1.; 2. 2. q. 24. a. 2. Daß es nach Thomas keine guten Werke der Gerechten gibt, die nicht aus den eingegossenen Tugenden hervorgehen, wird später bewiesen werden.

[2]) „Totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat.“ L. c. a. 2.

[3]) „Bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae.“ Ib.

[4]) „Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda

Da die aktuelle Gnade auch die verderbte Natur heilt und stärkt, so wird ihre Nothwendigkeit bei Thomas zwar auch aus den Mängeln und Schwächen der Natur bewiesen (ib. q. 110. aa. 2 et 3.), aber es wird auch ausdrücklich hervorgehoben, daß sie eine solche ist, wodurch Gott den Gerechten bewegt, das verdienstliche Gute zu wirken; denn „die habituelle Gnade ist uns nicht dazu gegeben, daß wir weiter keiner göttlichen Hülfe bedürfen." (ib. ad 1.). Sie wird bezeichnet als eine „Wirkung des heil. Geistes, wodurch er mit dem Vater und dem Sohne uns bewegt und beschützt." (ib. ad 3.). Der Werth des Verdienstes setzt zwar die Würde, welche die habituelle Gnade dem Handelnden verleiht, voraus, er beruht aber unmittelbar auf der Bewegung durch den heiligen Geist in der Gnade.[1]) Diese Gnade muß also nach Thomas, wie das Verdienst selbst, eine entitativ übernatürliche sein, wie es auch von vorneherein unmöglich ist, daß eine bloß natürliche Anregung und Hülfe eine übernatürliche Fähigkeit activire.

Wir haben übrigens gesehen, daß der heil. Thomas das nächste Prinzip des Verdienstes, die forma caritatis, nicht lediglich als einen auf das verdienende Subjekt sich beziehenden Zustand auffaßt, wie das entferntere Princip, die habituelle Gnade, sondern als die jeden auf Gott bezogenen Akt afficirende innere Vorzüglichkeit desselben, als die in jedem Akte thätige Liebe, indem es wirklich die Liebe ist, die einigermaßen in jedem verdienstlichen Akte wirkt. Wie also der Habitus der Liebe selbst, so muß auch jede Thätigkeit, die im verdienstlichen Akte als solchem enthalten ist, entitativ übernatürlich sein. Mit andern Worten, gleichwie der ganze Plan der auf Gott zu richtenden Thätigkeit von der übernatürlichen Liebe beseelt sein muß, so müssen auch die einzelnen Akte, welche die Vereinigung mit dem übernatürlichen Ziele vollführen, der aktuellen übernatürlichen Einwirkung Gottes entspringen.

---

opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae; alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum." L. c. a. 9.

[1]) „Si loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam aeternam." 1. 2. q. 114. a. 3. cf. aa. 5. et 8.

Den Beweis für diese Lehre des heil. Thomas haben wir ausführlich hier erbringen müssen, damit nicht auch sein Zeugniß: „Omnis actus justi aut meritorius aut demeritorius est,“ wie das der oben erwähnten Theologen, gegenüber der heute allgemein erkannten Wahrheit an Kraft verliere. Mit voller Erkenntniß dieser Wahrheit, also auch mit voller Einsicht in die Schwierigkeiten, welche aus ihr gegen die Verdienstlichkeit aller Werke der Gerechten erhoben werden können, hat Thomas an letzterer festgehalten.

Erst vom sechszehnten Jahrhunderte an, als die Gnadenlehre bis in die subtilsten Einzelfragen untersucht und wissenschaftlich entwickelt wurde, kamen diese Schwierigkeiten deutlicher zum Vorschein. So bildete sich eine neue, wohl die wichtigste und nach unserm Dafürhalten heute die einzig noch beachtenswerthe Meinungsverschiedenheit gegenüber dem heil. Thomas in der uns beschäftigenden Frage aus.

Wir können in der gegenwärtigen Abhandlung schon wegen der Raumgrenzen nicht mehr auf eine Würdigung dieser entgegenstehenden Ansicht eingehen. Die hiehergehörigen Erörterungen müssen für später verschoben werden, zumal da die Lehre des Engels der Schule eigens und ausführlich gegenüber den Vertretern dieser neuen Ansicht, welche den heil. Thomas mit gewissen Sätzen seiner Schriften für sich in Anspruch nehmen, zu beleuchten sein wird. Das Resultat wird sein, daß die Lehre des h. Thomas nicht in dem Widerspruche mit sich selbst steht, in welchem sie faktisch stehen würde, wenn nach unserer obigen Auffassung des Aquinaten nun auch noch dieser neuen Meinung mit ihrer Berufung auf denselben Recht zu geben wäre. Indessen wollen wir uns zum Schlusse dieser Abhandlung nicht der Aufgabe entschlagen, die Gegner wenigstens zum Worte kommen zu lassen.

Zahlreiche Theologen, unter ihnen sehr angesehene, erklärten sich dahin, daß es in den Gerechten Akte gebe, welche ausschließlich den specifisch natürlichen, den sog. erworbenen Tugenden zugehören, weil an ihren Objecten nichts Uebernatürliches und zum Glauben Gehöriges vorhanden sei. Ohne Einfluß oder Beweggrund einer specifisch übernatürlichen Tugend können nach ihnen diese Akte nicht entitativ übernatürlich, folglich nicht verdienstlich sein, oder wenn sie es auch sein könnten, so sind sie es doch nicht in Wirklichkeit. Sie sind also in Betreff des himmlischen Lohnes indifferent.

Die Gründe für diese Ansicht sind nach ihrem Hauptvertreter Suarez folgende:

Zur Vollbringung natürlich guter Akte reichen die natürlichen Kräfte aus, und da keine Hülfe unnöthiger Weise gegeben wird, so geschehen sie wirklich ohne aktuelle, übernatürliche Gnade. Solche Akte sind die der sittlichen erworbenen Tugenden, wenn sie nicht aus einem übernatürlichen Beweggrunde hervorgehen, weil dann der Handelnde die „pura ratio et honestas naturalis“ des Aktes im Auge hat. Sie geschehen also nicht mit der aktuellen, entitativ übernatürlichen Gnade, sind also selbst nicht entitativ übernatürlich, stehen nicht im erforderlichen Verhältnisse, um als Mittel zu dem übernatürlichen Ziele zu führen, sind mithin nicht verdienstlich. Geschähen diese Akte auch mit einer Gnade, die zwar ihrem Ursprunge nach übernatürlich wäre, aber nur einen natürlich guten Gedanken anregte und zur Ausführung brächte (wie Vasquez sie als genügend annimmt), dann wären doch die Akte selbst durchaus in sich dieselben und hätten für den Handelnden keinen andern Werth, als wenn diese Erleuchtung und Anregung natürlichen Ursprunges wäre; denn daß Gott in außerordentlicher Weise freigebig ist, um dem Gerechten diesen guten Gedanken einzuflößen, ist kein Umstand des Werkes, insoferne es vom Menschen ausgeht, und fügt nichts zu dem Werke, insofern es Verdienst ist, hinzu.

Es muß also zu dem Akte, der nur ein rein natürliches Objekt besitzt oder nur aus einem natürlichen Beweggrunde hervorgeht, eine Güte höherer Ordnung hinzukommen, damit er verdienstlich sei. Dieß kann nur dadurch geschehen, daß der Akt von einem übernatürlichen Beweggrunde oder Zwecke abhängig gemacht wird, mag es nun der der Liebe oder irgend einer andern eingegossenen, d. h. specifisch übernatürlichen Tugend sein. Das Streben des Willens kann nicht übernatürlich sein, wenn ihm die Erkenntniß das Objekt nicht auf eine übernatürliche Weise vorhält. Diese Bedingung wird nur dadurch erfüllt, daß der Glaube den Beweggrund bietet, der zum Handeln antreibt. Also auch nur in diesem Falle gehört der Akt entitativ einer übernatürlichen, eingegossenen Tugend an.

Hiemit stimmt, fährt Suarez fort, vollkommen überein, daß nach der Offenbarungslehre zur Verdienstlichkeit der guten Werke erfordert wird, daß sie aus dem Glauben hervorgehen. Gleich-

wie aus I. Cor. 13, 1 ff. gefolgert wird, daß kein, wenn auch sonst gutes Werk verdienstlich ist, wenn derjenige, der es verrichtet, die Liebe nicht hat, so müssen wir aus Gal. 5, 6[1]) schließen, daß es auch kein Verdienst gibt, in welchem „der Glaube nicht wirksam“ ist. Darum sagt Paulus Röm. 4, 3, und ihn gleichsam erklärend Jakobus 2, 21 ff., daß Abraham aus dem Glauben gerechtfertigt und dem Gerechtfertigten die Werke zur Gerechtigkeit angerechnet wurden, weil der Glaube dabei mitwirkte.

Hiemit stimmt nach ihm ferner überein, daß Schrift, Kirchenväter und Concilien den Glauben als den Anfang aller Gerechtigkeit und alles Verdienstes darstellen, insbesondere, daß die hl. Väter das Wort: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen,“ nicht einzig von der handelnden Person, sondern auch von den einzelnen Handlungen verstanden haben. In Bezug auf die Erkenntniß kann also ein blos natürlicher Gedanke, mag derselbe eine Gnade genannt werden oder nicht, keine hinreichende Grundlage für das Verdienst bei Gott bilden. Desgleichen wird in Bezug auf den Willen der Glaubensbeweggrund in den Offenbarungsquellen als nothwendig zum verdienstlichen Werke dargestellt. Von den Werken, denen Christus der Herr den Lohn verheißt, wird gefordert, daß sie geschehen „in nomine meo, propter nomen meum, in nomine justi, in nomine prophetae, in nomine discipuli,“ und indem der Herr sagt (Matth. 5, 46): „Wenn ihr liebet die da euch lieben, welchen Lohn werdet ihr haben?“ deutet er an, daß die aus blos menschlicher Freundschaft oder Dankbarkeit hervorgehende natürliche Liebe, obgleich sittlich gut, keinen Lohn bei Gott verdient, weil sie keinen übernatürlichen Beweggrund hat. In demselben Sinne reden die Kirchenväter, z. B. der hl. Leo (serm. 7. Quadrag. cap. 2.): „Opera misericordiae non sunt fraudanda sua laude, si propter naturae communicationem fiant: sed quia non ex fidei fonte procedit, ad aeterna praemia non pervenit, ideo alia est conditio operum coelestium, alia terrestrium.“

Die Akte der erworbenen sittlichen Tugenden sind also, schließt Suarez, nicht entitativ übernatürlich und folglich nicht

---

[1]) „In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium sed fides quae per caritatem operatur.“

verdienstlich. Erst durch die relatio extrinseca des Beweggrundes oder Zweckes, der einer übernatürlichen Tugend angehört, erlangen sie das erforderliche Verhältniß zu dem übernatürlichen Ziele des ewigen Lebens, und bedürfen dann eben so wenig, als die Akte der eingegossenen Tugenden, einer von ihnen selbst verschiedenen Relation auf das Ziel, um für dasselbe verdienstlich zu sein, „quia eo ipso virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem, non quidem relatione virtuali proveniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa in illomet actu respiciente motivum supernaturale; ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum similis illi, quae in actu infuso invenitur.“ Dann sind diese Akte, als entitativ übernatürlich, wie die der eingegossenen Tugenden, durch sich selbst auf Gott bezogen gemäß dem allgemeinen Grundsatze: „Omnia quae procedunt a Deo ad eundem redeunt tanquam ad ultimum finem naturali pondere et inclinatione naturae . . Quae procedunt a Deo, ut auctore supernaturali, ordinantur ad ipsum ut supernaturalem finem, intrinseca et naturali ordinatione.“ Gleichwie nämlich der natürliche Akt einer erworbenen sittlichen Tugend sich von selbst auf Gott bezieht als das natürliche letzte Ziel, wenn er auch von dem Handelnden nicht durch einen eigenen Akt auf ihn gerichtet wird, so bezieht sich der übernatürliche Akt von selbst auf Gott als das übernatürliche Ziel, auch wenn kein anderer Akt ihn eigens auf Gott richtet.

Hieraus wird nun auch bestätigt, bemerkt er, daß die Beziehung der Werke auf Gott durch einen entweder noch bestehenden oder durch seinen Einfluß fortdauernden Akt der Liebe zur Verdienstlichkeit der Werke nicht erforderlich ist. Denn der übernatürliche Einfluß oder Beweggrund ist nur insofern erforderlich, als das Werk durch ihn zur übernatürlichen Ordnung erhoben werden muß; das geschieht aber, wenn auch in weniger vollkommener Weise, durch den Einfluß oder Beweggrund irgend einer andern übernatürlichen Tugend oder durch das Objekt dieser Tugend selbst, wenn der Akt einer solchen angehört.[1])

---

[1]) V. Suarez, de gratia l. 12. cap. 10. coll. cap. 7. — Als Vertheidiger dieser Theorie erwähne ich noch besonders Granado, Caspensis, Lezana, die Thomisten Montesinos, Serra, Wenzl, ferner de Aguirre, Rhodes, Platelius, Maurus, Cacheranus; Coninck hält sie für die wahrscheinlichere.

Den Vertheidigern dieser Meinung war es keineswegs darum zu thun, die praktische Tragweite derselben so weit als möglich auszudehnen und die Erwerbung von Verdiensten seitens der Gerechten im gläubigen Volke als eine Seltenheit erscheinen zu lassen. Gegenüber den Vertheidigern des virtuellen Einflusses der Liebe, denen sie eine solche mißliche praktische Folgerung als Anzeichen für die Unrichtigkeit ihrer Ansicht vorhielten, bezweckten und erreichten sie vielmehr das Gegentheil.[1]) Das Glaubensmotiv oder den übernatürlichen Beweggrund suchen sie daher auch in einem sehr weiten Sinne zu

---

Dagegen kann sicher Ripalda, fast auch Pettschacher, vielleicht Lugo (De fide disp. 10. n. 69; disp. 12. n. 45 sqq.) in einem mit dem heil. Thomas vollständig übereinstimmenden Sinne ausgelegt werden. In der Anmerkung Seite 439 haben wir noch sieben Theologen genannt, welche als Vertheidiger der ganzen Lehre des hl. Thomas angesehen werden können. Unter den Dogmatikern oder Moralisten unserer Zeit haben sich mehrere für die Meinung des Suarez ausgesprochen, dagegen Ant. Ballerini (in den Anmerkungen zu Gury), Jos. Jungmann (Theorie d. Beredtſ. II. B. S. 649 u. a.), Kleutgen (Theol. d Vorzeit II. B. S. 237 ff.), Th. Simar (Lehrbuch der Moraltheol. 2. Aufl. Seite 162) und am bestimmtesten Patricius Murray (in seinem Tractate De gratia disp. 12. n. 102 sqq. pag. 429 sq.). Unter den Katechismen, Predigtwerken und Betrachtungsbüchern ist es nicht leicht, eine Schrift zu finden, die nicht bei Besprechung des Verdienstes eine jener Meinung (des Suarez) wenigstens ähnliche Färbung an sich trüge, wovon jedoch die Werke des heil. Franz von Sales und die nach ihm bearbeiteten Bücher (z. B. Quadrupani, Anleitung für fromme Seelen, übersetzt von Dr. Hense, u. a.) eine nicht zu unterschätzende Ausnahme machen. Der Erzbischof Dan. Murray spricht sich in seinen Predigten (übersetzt von Dr. Kayser) ähnlich wie Patric. Murray aus. (S. II. Predigt auf den 4. Sonntag nach Pfingsten und II. Predigt auf den 12. Sonntag nach Pfingsten; II. Band, besonders Seite 40 und Seite 133.)

[1]) Selbst Sylvius, der den virtuellen Einfluß der Liebe im strengeren Sinne fordert, sucht mit dem heil. Thomas alle guten Werke der Gerechten als verdienstlich darzustellen, indem er sagt: „Ex his intelligi potest, quomodo juxta B. Thomam omnia quaecunque virtutum opera, quae ab homine justo fiunt per auxilium gratiae, possint dici ex aliquo imperio caritatis fieri: cuncta enim ejusmodi opera non fiunt nisi voluntate (per caritatem informata et a Deo per gratiam mota) volente ut fiant et vel explicite vel implicite ordinante seu referente in finem caritatis.“ Weshalb Sylvius dennoch bald nachher meint, der heil. Thomas habe den Satz: „Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius“ (de malo q. 2. a. 5. ad 7.) an andern Stellen „besser erklärt oder seine Ansicht geändert,“ ist mir unerklärlich.

verstehen. Wenn der Gerechte ein menschlich gutes Werk verrichtet, z. B. der Obrigkeit gehorcht, weil dieß der Wille Gottes ist (I. Petr. 2, 15), oder wenn er irgendwie wegen Gott zur Ausführung eines Werkes angetrieben wird, so ist das Werk übernatürlich. Ja, wenn er den Gegenstand seines Werkes als mit der Liebe übereinstimmend oder durch den Glauben ihm kundgegeben erfaßt, und irgendwie, wenn auch nur dunkel, als solchen ihn erkennt, so ist das Werk übernatürlich.[1])

Mit dieser Erklärung wäre der Abstand der Vertreter dieser Ansicht von denen, welche alle Werke der Gerechten für verdienstlich halten, wie Murray wirklich glaubte, nur von geringer oder gar keiner praktischen Bedeutung.[2])

Allein es wird nirgends nachgewiesen und scheint uns unnachweisbar, daß die Vertheidiger obiger Ansicht, ohne mit ihren eigenen Principien in Widerspruch zu gerathen, solche Milderungen einzuräumen vermögen. Mit einer solchen Verwischung der Principien wäre, wie uns scheint, wenig oder gar nicht geholfen. Die Praxis soll von bestimmten, so viel als möglich klar und sicher erkannten Principien ausgehen.

---

[1]) „Quoties ille qui habet fidem caritate formatam, operatur ex supernaturali motivo consentaneo ipsi caritati, dici potest fidem per caritatem operari, quia operatur secundum praecepta et regulas caritatis et quia omnes virtutes, quae proxime operantur in tali merito, ab ipsa caritate originem ducunt et in ipsa radicantur... Unde qui facit aliquid etiam humanum, quale est v. gr. obedire principi, quia sic est voluntas Dei, ut dixit Petrus .. merito dici potest diligere Deum ipso opere, et ad illum modum diligendi est etiam gratia maxime necessaria.“ (Suar. de grat. l. c. cap. 10. n. 24.) In diesem Sinne erklärt auch Suarez den Ausdruck der Scholastiker und Väter, namentlich des h. Augustinus, daß in jedem Werke die Liebe sein müsse. „Quod potest intelligi de amore Dei qui in ipso opere et affectu implendi voluntatem Dei vel colendi ipsum vel alio simili includitur.“ — „Licet non requiratur imperium caritatis stricte sumptae, requiritur tamen aliqua ordinatio in Deum seu (opus debet) habere aliquo modo Deum ex parte objecti motivi.“ Lugo, de fide l. c. — Cf. Pettschacher, Theol. univ. speculativo-pract. sec. doctr. D. Thom. Aq. tom. 1. Ed. Salisb. 1743. pag. 495. Murray, de gratia l. c. n. 104.

[2]) Murray l. c. pag. 430.

Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik.

Von Matthias Flunk S. J.

Jahrhunderte lang wurde die Geschichte der ersten Menschheit und des israelitischen Volkes so erzählt und geglaubt, wie wir sie in den traditionellen Bibelausgaben lesen. Ohne viel zu fragen nach Wie, Woher, Warum, nahmen Juden und Christen die heiligen Bücher der hebräischen Vorzeit gläubig an als eine durch Ueberlieferung wohl verbürgte Thatsache. Aus ihnen bildete sich jenes einfache aber großartige Geschichtsbild, das von der Erschaffung der Welt an bis zur messianischen Heilszeit mannigfaltige, ereignißreiche Perioden umschließt, und lebensvolle Gruppen von Personen, Sachen, Institutionen, von Typen und Symbolen, von Wundern und Weißagungen uns vorführt, und zu einem Ganzen endlich abschließt mit dem, der das Ziel von Anfang an war, mit dem Sprößling Davids, dem Gesalbten des Herrn, dem Sohne der Jungfrau, dem Eingeborenen des Vaters. Die christliche Theologie, und die katholische zumal ist mit dieser Geschichtsauffassung so zu sagen verwachsen; sie glaubt daher an die Treue der Erzähler und an die Wahrheit des Erzählten, hält die Bücher des A. T. für solche, deren eigentlicher Urheber Gott selbst ist, und entnimmt seit uralter Zeit aus ihnen ehrwürdige Beweise für die Wahrheit des Christenthums.

Diesem Glauben und der gesammten Ueberlieferung der Kirche und der Synagoge tritt besonders seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts eine in ihrer Art ganz neue Wissenschaft

entgegen, die Bibelkritik, welche in akatholischen Kreisen vorzugsweise gepflegt wird.

Eine wahre Sturmfluth von Zweifeln haben die linguistischen Forschungen und die pragmatische Behandlung der Geschichte Israels erzeugt. Der Boden der Offenbarungsreligionen wird unterminirt, und wenn man die gegenwärtigen Hauptvertreter der negativen Bibelkritik hört, so sind sie schon daran, den bunten Fabelgrund bloßzulegen, worauf Judenthum und Christenthum sich stützen. Wer von Schöpfung und übernatürlicher Offenbarung spricht, wer den Sündenfall, die Verheißung des Erlösers, die allgemeine Sündfluth und andere wunderbare Begebenheiten, welche die Bibel erzählt, für thatsächlich geschehen annimmt, der kann schlechterdings nicht mehr auf den Titel eines denkenden Forschers Anspruch machen. Es sind nur tiefsinnige Mythen, bilderreiche Darstellungen von Vorgängen in der Natur und im menschlichen Leben, worüber man gerne speculirt hat; es ist poetische Geschichtsphilosophie, woran die asiatischen Völker in ihren Sagen so reiche Ausbeute liefern. Auch die sinaitische Gesetzgebung und Offenbarung ist in Wahrheit nichts Anderes als die große Fiction einer sehr späten Zeit. Als im Laufe der Jahrhunderte nach einem natürlichen Entwicklungsgesetze sich geordnetere religiöse, bürgerliche, rechtliche Zustände herausgestalteten, da fühlte man auch in Juda das Bedürfniß einer genaueren, auctoritativen Gesetzgebung. Um derselben ein ehrwürdigeres Ansehen zu verleihen, schrieb man diese genaue Gesetzessammlung dem Moses zu. Daß hiebei ein Anachronismus von beinahe tausend oder noch mehr Jahren vorkommt, kann bei einem frommen Betrug nicht Wunder nehmen.

Die Anerkennung dieser Sätze bildet das gemeinsame Kennzeichen jener Bibelforscher, die wir fortan die negativen Bibelkritiker nennen.

Es gibt kein Buch der heiligen Schriften, an dem diese nicht ihre Sonde angelegt und ihre verletzenden Einschnitte vollzogen hätten. Aber vor allen Büchern ist es das mosaische Fünfbuch, an dem sie Scharfsinn und Gelehrsamkeit, so zu sagen, verschwendeten. Seitdem nämlich Jean Astruc, Ludwigs XV. Leibchirurg seine „Conjectures sur les mémoires originaux, dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse“ (1753) veröffentlichte, hat die

Idee der komplicirten Gestalt und verschiedener Abfassung der einzelnen Theile des Pentateuchs sich der freien Bibelforscher vor allem in Deutschland bemächtigt, und gegenwärtig dort zu so allgemein anerkannten Resultaten geführt, wie sie sonst auf solchem Felde selten zu sein pflegen.

Die Phasen, welche die Pentateuchkritik inzwischen durchmachte, sind in Stichworten angegeben diese: Erstens die Urkundenhypothese von Astruc angeregt, von Eichhorn modificirt und nach Deutschland verpflanzt. Diese veranlaßte zu einem ephemeren Dasein die Fragmentenhypothese, deren Urheber Severin Vater in Th. Hartmann späten Beistand erhielt. Als man die Entdeckung gemacht haben wollte, daß die elohistischen Abschnitte des Pentateuchs losgetrennt von den jehovistischen ein zusammenhängendes Geschichtswerk geben, das bis zur Eroberung Kanaans geht, da plädirte man für eine „Grundschrift", welche späterhin aus einer andern Urkunde, die den Namen Jehova enthielt, und aus noch andern Schriften erweitert und ergänzt worden sei. Daher der Name Ergänzungshypothese (Tuch, Stähelin, E. Renan). Aber der Werdeproceß kam damit noch nicht zu Ende. Mit erstaunlicher Spürkraft unterschied man am Sprachgebrauch, an den religiösen Gesichtspunkten, an den zu Tage tretenden Tendenzen eine größere Anzahl von Schreibern, so daß die Annahme einer einzigen Grundschrift fallen gelassen wurde. Hieher gehört H. Ewald's sehr komplicirtes System über Entstehung und Zusammensetzung des Pentateuchs, worin er aber vereinzelt blieb. Hieher gehört A. Knobels[1]) auf genauer Beobachtung des Sprachgebrauches gegründete Unterscheidung der Bestandtheile: die „Elohim-Urkunde" aus der Zeit Sauls, das „Kriegsbuch", ein judäisches Werk aus Josaphats Zeit, das „Rechtsbuch", ein ephraimitisches Werk um die Zeit der Zerstörung Samariens herum; alle diese drei Werke wurden unter Ezechias von dem „Jehovisten" kombinirt unter Berücksichtigung der mündlichen Ueberlieferung: Von diesem ist das Deuteronomium als durchaus selbständiges Werk zu scheiden, welches wahrscheinlich von

---

[1]) Vgl. das abfällige Urtheil Kuenen's über Knobel in der von Wellhausen besorgten 4. Auflage der Einleitung in das Alte Testament von Fr. Bleek. Berlin 1878. S. 153. Wir citiren dieses Buch fortan in der Abkürzung Bleek⁴.

dem Hohenpriester Helkias verfaßt wurde. Ein französischer Forscher M. Nicolas[1]) (Études critiques sur la Bible 1862) stellte die Sache einfacher vor; er hielt sich streng an die Namen Jahve und Elohim und führte darnach streng die Quellenscheidung im Pentateuch durch, woran sich zwei religiöse Systeme knüpfen sollen, der ältere, einfachere, volksthümliche Elohismus, und der durch die Propheten begründete Jehovismus. Ein Kompilator habe die beiden Werke in einander geschoben. Das Deuteronomium sei ein jüngeres Werk aus Josia's Zeit.

Zu den Forschern, welche die Ergänzungshypothese zu Falle gebracht haben, gehört besonders Hm. Hupfeld[2]), welcher bewies, daß der Jehovist kein bloßer Ergänzer, sondern ein selbständiger Geschichtschreiber ist; ferner, daß daneben eine zweite Reihe von Stücken vorliege, welche von der elohistischen Grundschrift trotz des vorkommenden Namen Elohim abzutrennen sei, und eine nähere Verwandtschaft mit dem Jehovisten aufweise; es ist dies der sogenannte zweite Elohist. Daß dieser älter sei, als der Jehovist, und daß stellenweise aus ihm Abschnitte vom Jehovisten in dessen eigenes Werk aufgenommen worden, hat Nöldeke bewiesen in seinen Untersuchungen zur Kritik des A. T. (Kiel 1869). Auch Schrader und Dillmann u. A. stehen für dieses Resultat ein. E. Riehm endlich zeigte, daß das Deuteronomium nicht mit Rücksicht auf die anderen vier Bücher redigirt sei, sondern als ein ausschließlich für die Zeit seiner Entstehung berechnetes Werk erscheine, und daß die Berufung auf ein „Gesetz" in diesem Buche eben von diesem und nicht von etwas früherem zu verstehen sei.[3]) Von einander unterscheiden sich diese Forscher in Bezug auf die Composition des Pentateuch nicht gar sehr; jedenfalls ist allen die Annahme noch gemeinsam, daß das Deuteronomium jünger sei als die Grundschrift, respective daß die Grundschrift möglicher Weise oder auch wirklich das älteste Werk im Pentateuch sei.

Als letzte Gestaltung der negativen Bibelkritik führen wir endlich jene an, die durch die Genealogie De Wette[4]),

---

[1]) Vgl. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig 1881. S. 74; wir gebrauchen die Abkürzung GAT.

[2]) In der Schrift: „Quellen der Genesis", 1853.

[3]) Reuß, GAT S. 75.

[4]) De Wette auf dem früheren Standpunkt; denn später hat er seine Ansicht etwas geändert.

George, Vatke, Reuß, Graf, Kuenen, Wellhausen bezeichnet ist. Diese Hypothese, mit der wir vor allen übrigen zu rechten haben, ist wohl die kühnste und radikalste, und hat durch die neuesten Schriften eines Ed. Reuß und J. Wellhausen eine Consequenz und Vollendung erhalten, daß höchstens nur unwesentliche Verbesserungen der Theorie eintreten können, eigentlich sachliche, die Gesammtauffassung der Zusammensetzung und der Altersverhältnisse der Pentateuchschichten betreffende, wohl nicht mehr möglich scheinen.

Aus diesen verschiedenen Hypothesen sehen wir, daß der Pentateuch seit hundert Jahren das ewige Thema bildet, welches in allen Tonarten durchgesungen wird. Wie weit ist doch die Kritik vorgeschritten von den Conjecturen Astruc's bis zur neuesten Publication Wellhausen's! Astruc hält die Authentie der fünf Bücher Mose's fest, seine Urkundenhypothese setzt den Offenbarungsglauben voraus und vertheidigt denselben. Wellhausen datirt den Pentateuch aus dem Jahre 444 v. Chr., eliminirt mit eiserner Consequenz den übernatürlichen Faktor aus Israels Leben und Leiden; seine Kritik und Philosophie endet in der Läugnung der Gottheit Christi.

Die Bibelkritik hat hiemit den Kreis vollendet; die Späteren können den Rundgang wieder von vorne anfangen. Es liegt hier ein Stück Geschichte vor, lehrreich und warnend, wie nicht leicht etwas anderes; die religiösen, sittlichen Folgen, die sich an den destructiven Gang der Kritik knüpfen, sind unabsehbar.

Wenn wir in nachstehender Abhandlung die Hauptergebnisse der negativen Bibelkritik vorlegen, so berücksichtigen wir hauptsächlich das neueste Stadium derselben, und bezeichnen es kurzweg mit dem Namen Wellhausen'sche Pentateuchkritik". Diese hat, wenn nicht Alles trügt, im akatholischen Lager entschieden die Herrschaft errungen, und schließt die übrigen gegenwärtigen Systeme ein. Denn die hexateuchischen Combinationen eines Nöldeke, Schrader, Dillmann, Riehm, beruhen nicht bloß auf denselben rationalistischen Grundprincipien, sondern stimmen auch in der Stoffanalyse mit Wellhausen überein; die Differenz besteht einzig darin, daß nach ihnen die priesterliche Gesetzgebung die älteste, nach Wellhausen aber die jüngste Quellenschrift ist; ein Streit, der theologisch irrelevant erscheint, sobald einmal die Hauptsache, nämlich die Autorschaft

Moses' preisgegeben wird. Auch macht Wellhausen[1]) den Anspruch, die angeblichen Quellenschriften des Pentateuch mit ebensovielen Abschnitten in der geschichtlichen und religiösen Entwickelung Israels zu combiniren, und dieses Resultat durch die Zeugnisse der sicher datirbaren alttestamentlichen Bücher zu stützen. Damit gewinnt sein System eine breite Basis, eine imponirende Ausgestaltung, und den Vorrang vor andern.

Wie man sieht, handelt es sich hier um folgenschwere Probleme; und der Vertheidiger der Bibel hat wie die ernstere so auch die schwierigere Aufgabe; er darf nicht vorschnell sein im Verwerfen, nicht waghalsig im Annehmen; er muß die Resultate der Gegner sichten und prüfen. Vielfach ist das Baumaterial, das jene aus allen Gebieten des menschlichen Wissens herbeischleppen, kostbar, und gut zu verwenden im Dienste der Wahrheit, während nur eine falsche Methode und unlautere Tendenz es zum Beweise gegen den Glauben gebrauchen.

Wir geben daher ohne jegliche Polemik zuerst eine kurze faßliche Uebersicht der Ergebnisse der neuesten Pentateuchkritik, die nach der Ansicht unserer Gegner zu den für sie endgiltig gelösten Fragen gehören, und worüber sie in solcher Sicherheit sich wiegen, daß sie darüber nicht einmal mehr eine Discussion zulassen wollen. Später gedenken wir in vorliegender Zeitschrift den Eigenwerth jener Resultate zu betrachten; wir werden fragen, ob sie denn wirklich das sind, wofür sie sich ausgeben, das Product unzweifelhafter Prämissen, und die gesicherten Ergebnisse linguistischer archäologischer, geschichtlicher Vorarbeiten. Dies ist die Frage nach der kritischen Haltbarkeit.

Der Klarheit halber sondern wir in der Darstellung der Ergebnisse der neuesten Pentateuchkritik die Resultate der Stoffanalyse von den Ansichten über die Altersverhältnisse der Quellen, und trennen beides von den Ergebnissen, die sich hieraus für die Authentie des mosaischen Fünfbuches ergeben und fortan für die Geschichts- und Religionswissenschaft folgenschwer sind.

1. Quellenscheidung und Charakteristik. Das Gesetz, die Thora, d. h. jenes Werk, von welchem der Herr

[1]) Vgl. Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1883. S. 389 f.

bei Luk. 24, 44 spricht: Alles müsse erfüllt werden, „was geschrieben ist in dem Gesetze Mosis und in den Propheten und Psalmen über mich"; also der Pentateuch ist keine literarische Einheit, kein Werk von einem einzigen Verfasser. Will man literarisch richtig reden, so ist der Terminus Hexateuch anzuwenden; denn die fünf Bücher Mosis gehören mit dem Buche Josue zusammen; da ja die Eroberung des gelobten Landes, nicht der Tod Moses, den wahren Abschluß zu der Patriarchengeschichte, der Befreiung aus Aegypten und der Wüstenwanderung bildet.

In diesem Sechsbuch entdeckt der kritisch geübte Forscher, der nicht in einseitigem Dogmatismus befangen ist, und gesunden offenen Sinn für historische Entwickelung sich bewahrt, bald eine beträchtliche Anzahl von Quellenschriften, die in verschiedenen Zeiten und in verschiedener Tendenz abgefaßt wurden, und erst ziemlich spät jene Reihenfolge bekamen, welche wir im traditionellen Text vor uns haben. Als allgemeine Zeitmarken für die Abfassung des ganzen Werkes, Genesis-Josue, werden abgesteckt, frühestens die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts vor Christus, jedenfalls aber eine Zeit vor dem 18. Regierungsjahre des Königs Josia, 624 v. Chr. (Bleek); spätestens die Zeit zwischen Nehemias und Alexander (Reuß). Des Nähern aber geschieht die Sichtung und Zuweisung des hexateuchischen Materials an die einzelnen Quellen in folgender Weise.

Den Ausgangspunkt der Scheidung bildet das Deuteronomium. Es präsentirt sich als ein abgegränztes für sich bestehendes Ganze. Wegen seiner Selbständigkeit ist es eine Handhabe für die Kritik, wovon das richtige Verständniß auch der anderen Theile des Sechsbuches abhängt. Seine Ansetzung nach historischen Gründen verlangt, daß man auch das Uebrige nach historischen Gründen zu begreifen und anzusetzen sich bemühe.

Zur Bezeichnung dieses Gesetzbuches wenden wir in Uebereinstimmung mit der Kritik die Sigle Dt an.

Nach der Ablösung von Dt tritt in dem Sechsbuche als markirter Bestandtheil die Grundschrift hervor. Sie wurde ehemals der „Elohist" genannt, wegen der Anwendung des Gottesnamens Elohim [1]); von Ewald wird sie nach der regel-

[1]) Der Gottesname Elohim wird angewendet bis Exodus K. 6; von da an tritt der Name Jahve ein.

mäßigen Form der Ueberschriften in den Abschnitten der Genesis auch „Buch der Ursprünge" betitelt. Der Leviticus nebst den verwandten Theilen der angrenzenden Bücher, also Exodus K. 25—40 mit Ausnahme von Kapitel zweiunddreißig bis vierunddreißig, dann Numeri 1—10, 15—19, 25—36 mit geringen Ausnahmen gehören ihr an. Nach der hier bahnbrechenden Charakteristik Nöldekes [1]) ist sie sicher und leicht zu erkennen. Sie neigt zu Zahl und Maß, überhaupt zum Schematisiren hin, hat eine starre, pedantische Sprache, und liebt die Wiederholung gewisser Ausdrücke und Wendungen, die sich im älteren Hebräismus nicht finden [2]); sie ist eine Codifizierung von Gesetzen, besonders in wiefern sich dieselben auf die Stiftshütte beziehen. Sie enthält auch Geschichtliches, aber nur als Rahmen oder auch als verkleidende Maske für den gesetzlichen Stoff. Gewöhnlich sei der Faden der Erzählung sehr dünn, und häufig nur ein Vehikel der Zeitrechnung, die von der Erschaffung der Welt bis zum Auszug aus Aegypten lückenlos fortgesetzt werde. Bei den drei Vorstufen des Mosaischen Bundes (Adam, Noe, Abraham), in dem Vierbundesbuch (Q = quatuor) schwelle die Erzählung aus anderweitigen Interessen an. Dieses Gesetzesbuch ist es, nach dessen „Muster die Juden unter Ezra ihre heilige Gemeinde eingerichtet haben, und wir uns die mosaische Theokratie vorstellen: mit der Stiftshütte im Centrum, dem Hohenpriester als Haupt, den Priestern und Leviten als Organen, dem legitimen Cultus als ihrer regelmäßigen Function." [3]) Nach Inhalt und Ursprung verdient es „Priesterkodex" genannt zu werden. Die Sigle ist PC oder auch QR, d. h. das Vierbundesbuch mit der Bearbeitung durch die Priesterschule. Wir werden später sehen, daß diese Quelle für die Wellhausen'sche Kritik im Gegensatze zu den Theorien früherer Zeiten und der anderen gegenwärtigen Forscher, wie Schrader, Nöldeke, Dillman, Riehm u. s. w. von Bedeutung ist.

---

[1]) In der Schrift „Untersuchungen zur Kritik des alten Testamentes." Kiel 1869.

[2]) Eine kurze Statistik des sprachgeschichtlich interessanten Materials von Gen. 1. gibt Wellhausen Proleg. S. 411. Sicher merkwürdig ist der Gebrauch von anokhi in der Jahvequelle und von ani in der Grundschrift. Wir kommen später auf diese sprachliche Erscheinung zurück.

[3]) Wellhausen, Proleg. S. 9.

Wenn wir auf Grund der genannten Merkmale Dt + PC aus dem Hexateuch ausscheiden, so bleibt uns als Rest wiederum eine komplizirte Größe. Zunächst hat die kritische Secirarbeit ein jehovistisches Geschichtsbuch zu Tage gefördert; es wird mit JE bezeichnet. Wenn Deuteronomium und Priesterkodex wesentlich Gesetzessammlungen sind, so ist dieses Buch vorzugsweise erzählender Natur; gesetzliche Bestimmungen finden sich nur einmal, nämlich Exod. K. 20—23 und 34. Wichtig ist für die Frage nach der Composition des Sechsbuches die besonders von Hupfeld herbeigeführte Erkenntniß, daß der Jehovist nicht ergänzt, sondern ein unabhängiges Geschichtswerk geschrieben hat.

Neben dem jehovistischen Geschichtsbuch muß noch auf eine verwandte Arbeit aufmerksam gemacht werden, welche schon in der Sethitengenealogie Gen. 4, 25 ihre Anfänge zeigt, dann aber in Gen. 20—22, 28, 31, 32, 37, 39—50 breiter hervortritt. Doch sagen uns die Kritiker, daß wir diesen (Hupfeld's „jüngeren") Elohisten nur als „Ingrediens" des Jehovisten kennen. Somit besteht das jehovistische Geschichtswerk aus zwei Quellen, der Elohimquelle E, und der Jahvequelle J, ähnlich wie die kritische Analyse auch in der Grundschrift ein zusammengesetztes Gebilde QR (Vierbundesbuch und Redactor) erkannt hat.

Außerdem sind noch manche Elemente als Bestandtheile des gegenwärtigen Pentateuchs aufgespürt worden, welche nicht einfach der einen oder andern Schicht zugewiesen werden dürfen. Es sind, wie Kuenen, die Wellhausen'sche Forschung in dieser Einzelheit korrigirend, betont: „eingeschaltete Nachträge, die sich parasitisch einem anderweitigen Zusammenhange angesetzt haben."[1])

Es sei zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß hinsichtlich der Stoffanalyse gegenwärtig von einer Uneinigkeit der Kritiker unter einander füglich nicht mehr geredet werden kann. So sind, wie Kamphausen[2]) für einen der verwickeltsten Fälle, nämlich Gen. 6—9 nachgewiesen hat, die Koryphäen der Pentateuchforschung Knobel, Ewald, Hupfeld, Böhmer, Schrader, Nöldeke einig, und Wellhausen und Budde[3]) pochen in dieser

---

[1]) Wellhausen Prol. S. 8 und Anm.

[2]) Vgl. Bleek[4], S. 170.

[3]) Karl Budde, Die biblische Urgeschichte, Gen. 1—12, 5. Gießen 1883.

Beziehung auf die Quellenscheidung in der Sintfluthgeschichte als auf ein Meisterstück der neueren Exegese und Kritik.

Wie sauber und reinlich und ohne Anstand für die genannte Stelle des masoretischen Textes sich zwei beinahe vollständige Erzählungen der Grundschrift und des Jahvisten auseinanderwickeln lassen, möge die Gegenüberstellung der einzelnen Abschnitte nach Budde veranschaulichen.

Grundschrift:	Jahvist:
1. Einleitung zur Sündfluth 6, 9—22.	1. Dasselbe aus J^2 in 6, 5—8, bruchstückweise.
2. Die Sündfluth, verstreut in 7. und 8.	2. Dasselbe aus J^2, ebendaselbst bis 8, 20, nicht vollständig.
3. Gottesbestimmungen nach der Sündfluth 9, 1—17.	3. Dasselbe aus J^2 in 8, 21 f. wahrscheinlich nur bruchstückweise.

Um die Feinheit der Kritik und die soeben angeführte Terminologie J^2 zu verstehen, muß man erwägen, daß die Kritik, in Einzelheiten noch immer fortschreitet, wenn auch die Gesammtauffassung über die Bestandtheile des mosaischen Fünfbuches durch Wellhausen abgeschlossen ist. So macht z. B. Budde für die biblische Urgeschichte Genesis I—XII_5 „den ernstlichen Versuch mit der Herstellung der Quellen, sucht ihr Verhältniß zu einander klar zu legen, und geht der Herkunft der einzelnen Bestandtheile, einstweilen in diesem beschränkten Umfang der ersten eilf Kapitel der Genesis, nach. „Als Grundlage der ganzen schriftstellerischen Entwickelungsgeschichte als deren Endergebniß die biblische Urgeschichte vor uns liegt" hat er eine Urgestalt der jahvistischen Quellenschrift erkannt, die er J^1 nennt. Eine zweite Gestalt derselben Quelle ist J^2. Der Verfasser dieser Quelle kommt sicher, schon verarbeitet, vor in der grundschriftlichen Sethitentafel, insbesondere aber in dem Gericht über die sündige Welt, in der Fluthgeschichte, welche dem J^1 fehlt, und dem J^2 höchst wahrscheinlich aus dem Zweiströmeland zugekommen ist. Diese beiden Fassungen der Urgeschichte sucht nun J^3 möglichst zu verbinden und zugleich um weitere schöne Stücke zu vermehren. Somit läßt sich für den Umfang der Urgeschichte folgende Scheidung erkennen: J^1, J^2, J^3, PC, Genesistext.

Weitere Forschungen ließen sich noch anstellen in Bezug auf das Verhältniß der Elohimquelle (E) zur Jahvequelle (J) überhaupt, ebenso würden in Bezug auf die Beurtheilung des Elohisten noch von Belang sein, die von Kuenen betonten Nachträge und Einschaltungen.

Wir beschließen den Abschnitt, indem wir uns mit dieser allgemeineren Vorführung der Resultate der Quellenanalyse begnügen. Wer über die kritische Detailarbeit und namentlich über die linguistische, archäologische, geschichtliche Begründung sich orientiren will, ist auf die beiwegs angeführte Literatur verwiesen.

Altersverhältnisse der Quellen. Verfasser. Nach der Frage um die großen Schichten des Hexateuchs drängen sich natürlich und nothwendig die Fragen nach der Datierung der einzelnen Theile, wie auch des großen Ganzen auf. Ja, genau genommen, ist die Frage nach der Entstehungszeit der einzelnen Dokumente eigentlich der Kapitalpunkt des brennenden Streites zwischen dem Offenbarungstheologen und den modernen Bibelkritikern und unter diesen selbst.

Welches sind also die Ergebnisse, welche statt der traditionellen Abfassungszeit von der Kritik substituirt werden?

Die Grundanschauung, auf der Israels Geschichte der zeitlichen Abfolge nach beruht, drückt Reuß[1]) aus mit den Worten: „die Propheten älter als das Gesetz, die Psalmen jünger als beide," versteht sich mit solchen Ausnahmen, die in der Hauptsache nichts ändern." Wellhausen[2]) drückt wesentlich denselben Gedanken aus, wenn er schreibt: „Bringt man auch die älteren Quellen in Anschlag, welche in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige vielfach benutzt und meist wörtlich aufgenommen sind, so beläuft sich doch die vorexilische Literatur, die uns im A. T. abzüglich des Pentateuchs erhalten ist, auf nicht viel mehr als die Hälfte vom Umfang des Ganzen. Das Uebrige gehört der späteren Periode an; darunter nicht bloß kümmerlicher Nachwuchs aus halb erstorbenen Trieben von ehemals, sondern auch so werthvolle und originelle Erzeugnisse wie Isa. 40—66 oder Ps. 73." Obgleich nun in dieser Fassung die Zeitbestimmung für die

---

[1]) GAT. S. 76. [2]) Prolegomena S. 2.



protokanonischen, alttestamentlichen Bücher noch nicht den allgemeinen Beifall der Kritiker hat, so ist doch zu bemerken, daß sie auf sicherem Wege ist, diesen zu erhalten. Wir werden später in den Spezialuntersuchungen des dritten Theiles damit zu rechnen haben.

Im Einzelnen aber gelten über Entstehungszeit des Hexateuchs und seiner Bestandtheile folgende Bestimmungen.

Das jehovistische Geschichtswerk gehört seinem Hauptbestande nach der goldenen Periode der hebräischen Literatur an. Es ist die Zeit der Könige und Propheten vor der assyrischen Katastrophe; jene Zeit, der wir auch die schönsten Stücke der Bücher der Richter, Samuelis und der Könige und Propheten verdanken sollen.[1]) Das Deuteronomium ist in der Zeit verfaßt worden, wo es entdeckt wurde; alle Spuren führen darauf, daß es jenes Gesetzbuch sei, welches der Hohepriester Hilkias durch den Schreiber Saphan, dem Könige Josias überschickte, worauf dann der König die große Cultreform vornehmen ließ, die wir aus der doppelten Quelle 2. Kg. 22, 8—20 und 2 Chron. 34, 14—33[2]) kennen. Damit bekommen wir eine Periode kurz vor 621, wo wahrscheinlich Hilkias und seine priesterlichen Freunde mit der Ausarbeitung dieses Gesetzesbuches beschäftigt waren. Was die Datierung der beiden genannten Quellen betrifft, so halten die Kritiker dieselbe für so richtig, daß eine andere, namentlich die traditionelle, welche in's mosaische Zeitalter zurückgeht, für unwissenschaftlich angesehen wird.

Nur in Bezug auf den Priesterkodex ist das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Eine beträchtliche Schaar bedeutender Forscher, namentlich solche, welche schon ergraut sind im Pionierdienste der Pentateuchforschung hält PC für das älteste Buch, zum wenigsten für vorexilisch; nach ihnen hätten wir uns die geschichtliche Reihenfolge der Schichten also zu denken PC + JE + Dt.

---

[1]) Im jehovistischen Geschichtsbuch wäre natürlich die Frage über das Verhältniß von J und E der Zeit nach ebenfalls noch zu bestimmen; doch lassen unsere modernen Forscher dieselben einstweilen noch außer Betrachtung.

[2]) Vergl. Flavius Josephus, Antiquit. X 4, 1. 2.

So sagt Nöldeke in seinen Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 138: „Die Zeit der Abfassung darf man nicht allzuhoch hinaufsetzen, nicht vor die Königszeit, wie aus Gen. 17, 6. 16 und besonders aus 35, 11 hervorgehe, und noch genauer betrachtet, könne sie (die Grundschrift) erst nach Salomo und der Trennung des Reiches geschrieben sein. Anderseits aber dürfe man sie auch wiederum nicht zu jung machen aus Rücksicht auf Hosea 12, 5[b], also jedenfalls vor circa 750. Hierher gehört auch der Meister in der Keilschriftforschung, Eb. Schrader, der in De Wette[8], Einl. ins A. T. bes. § 203 seine dießbezügliche Meinung kundgibt. Voran stehe unter den hexateuchischen Quellen der Annalist, d. h. der priesterliche Auctor der Grundschrift, welcher während der Regierung Davids zu Hebron geschrieben habe. Nicht lange nach der Spaltung des Reiches habe zwischen 975—950 ein Nordisraelit, dem Schrader den Titel „theokratischer Erzähler" gibt, sein Werk verfaßt, das sich bis 1. Kg. 9, 28 verfolgen lasse, während die Grundschrift bis gen Ende Josues gehe. Beide Schriften redigierte und vereinigte ein Dritter, der prophetische Erzähler zu einem Ganzen und that de suo nicht wenig hinzu. Er sei ein Nordisraelit, ein Zeitgenosse Jerobeam's II. 825—800 gewesen. Endlich schob der Deuteronomist seine Gesetzgebung, die dazu gehörigen Erzählungen und außerdem Stücke im Buche Josua ein, kurz vor der Reform Josia's, und nahm bald darauf auch die Redaction des ganzen Hexateuches vor. Die gegenwärtige Lostrennung des Pentateuchs von der folgenden Geschichtsdarstellung geschah nicht vor dem Ende des babylonischen Exiles. Die öffentliche Sanction wurde dem Fünfbuch zu Theil unter Ezra.

Andere bedeutende Forscher sind Dillmann[1]) und Riehm, welche, jeder in seiner Weise, der Grundschrift vorexilische Existenz zuerkennen.

Hieher muß auch Fr. Delitzsch gezählt werden, welcher seinem unerbittlichen Gegner Wellhausen gegenüber immer mehr von dem orthodoxen Standpunkt sich entfernen mußte, und nun die Zeit der Abfassung so bestimmt, daß er das Deuteronomium für nachsalomonisch, aber vorjesajanisch hält; vom

[1]) Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1880. S. VIII: „Aber daß A (=Grundschrift) erst in dem Jahrhundert nach dem Exile geschrieben sei, dafür fehlt aller und jeder Beweis."

Priesterkodex aber behauptet: „er sei die jüngste der auf Moses sich zurückführenden Gesetzgebung, vorexilisch und auch noch vorezechielisch. Aus der mosaischen Zeit und mit mosaischen Ursprung bezeichnet Delitzsch nur mehr das Fundament der Thora, auf dessen geoffenbarten Charakter er allerdings noch, im Gegensatz zu den bisher genannten Forschern, fest besteht. Den Entstehungs- und Entwickelungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlußgestalt hervorgegangen, läßt er bis in die nachexilische Zeit hineinreichen, und sogar in der Zeit, wo der samaritanische Pentateuch und die griechische Uebersetzung entstand, als vielleicht noch nicht völlig zur Ruhe gekommen sein. Mit der obigen Behauptung gehört Delitzsch eigentlich schon zu der Klasse der Forscher, welche Schichten und Ordnung bestimmen durch die Formel JE + Dt + PC, nur mit dem Unterschied, daß Wellhausen und Gesinnungsgenossen den Priesterkodex noch um ein Jahrhundert später ansetzen; denn: „Es ist die Gemeinde des zweiten Tempels, deren Athem uns im Priesterkodex anweht, und die Zeit des ausschließlichen Judenthums nach dem Exile."

Der Priesterkodex also die jüngste Schichte des Hexateuches!

Diese Altersbestimmung ist, (aber natürlich noch nicht mit jener scharfen Theilbegränzung wie sie jetzt erst nach den Arbeiter der bisher schon genannten Forscher ermöglicht wurde) zuerst von De Wette[1]) ausgesprochen worden. Von ihm, dem Epoche machenden Eröffner der negativen historischen Kritik ging sie über auf George und Vatke. Diese, mit Hegel's Philosophie und Geschichtsauffassung operirend, fanden, daß die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs später anzusetzen sei als das Deuteronomium. Hat Dt erst unter König Josia das Tageslicht erblickt, so kann die Gesetzgebung in Exodus, Leviticus, Numeri erst in und nach dem Exile ausgebildet worden sein. Die Rolle des Redactors für den ganzen Pentateuch konnte man dann ganz schicklich dem großen Restaurator Israels oder vielmehr Begründer des Judenthums, Ezra zuschreiben, der ja das geistliche Oberhaupt der neuen Cultge-

[1]) M. L. De Wette, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2. Bd. Kritik der Mosaischen Geschichte. Halle 1807.

meinde war. Dieselbe Anschauung hatte damals, 1834, auch ein anderer Träger des modernen Gedankens, Ed. Reuß in seinen Vorlesungen vorgetragen. Jedoch durch die trefflichen Arbeiten der Hengstenberg, Drechsler, Ranke, Welte, Movers und in Folge der Mangelhaftigkeit des noch unausgebildeten Systems wurde De Wettes Gedanke begraben bis K. H. Graf in seinem Werke: „Die geschichtlichen Bücher des A. T. Leipzig 1866 ihm zur Auferstehung verhalf. Wenn Graf, der mit Ausdauer und anerkennenswerthem Forschersinne sich der Erforschung der levitischen Alterthümer gewidmet hat, in dem, was wir Priesterkodex nennen, noch schied zwischen historischer Erzählung und priesterlicher Gesetzgebung, und diese nachexilischen Ursprungs jene vorexilischen sein ließ: so hat er später in Folge der Kritik Riehm's und Nöldeke's und unter dem Einfluß Kuenens seine Hypothese modificirt, jene Scheidung aufgegeben, und den ganzen Priesterkodex dem nachexilischen Zeitalter zugewiesen.[1]) In Grafs Fußstapfen war auch J. Wellhausen getreten, beinahe unwillkührlich und wie von selbst, obgleich er erst durch die Graf'sche Hypothese die rechte Begründung und Sicherheit erlangt haben will dafür, „daß das hebräische Alterthum auch ohne das Buch der Thora verstanden werden könne." Seiner Ansicht nach ist der von JE + Dt losgelöste Theil des Sechsbuches nachezechielisch, trägt auch keinen streng einheitlichen Charakter, sondern erscheint, wie das Konglomerat der langjährigen vielseitigen Arbeit einer ganzen Schule, welche nach des Tempels Zerstörung und nach dem Aufhören des Cultus diese Dinge aufschrieb, damit ihre Kenntniß nicht verloren ging, ein Eifer, der auch mit der Wiederherstellung des Tempels nicht verloren gegangen. So soll das System von Gesetz und Geschichte, wie wir es in PC vor uns haben, entstanden sein. Hernach sei es eingearbeitet worden in die übrigen schon vorhandenen Bestandtheile. Mit dem Jahre 444 v. Chr. war die Sache fertig, und der Mosaismus fingirt. Das Judenthum wurde nun legalisirt, der Priesterkodex publicirt, und der Pentateuch erscheint nunmehr als die magna charta der „jüdischen" Gläubigkeit und Politik. Der Mann, der sich um diese neue Constitution verdient gemacht, ist der

[1]) Vgl. Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. von Merx 1867, S. 68 f.; 1868 S. 208 f.; 1869 S. 466.

Priester und Gelehrte, Ezra. An Wellhausen, Graf u. a. schließt sich Reuß an, der in Bezug auf jene Lehrer und Schüler genannt werden kann; Lehrer, insofern er schon im Jahre 1834 diese Ideen bei seinen Vorlesungen in Umlauf setzte, wo Graf sein Zuhörer war; Schüler, insofern er erst durch die Untersuchungen anderer, zum Theil seiner eigenen Schüler dazu gekommen ist, eine so durchgearbeitete Darstellung über Verfasser und Entstehung des Sechsbuches geben zu können, wie er es in seinen letzten Werken gethan, in „L'histoire sainte et la loi, introduction critique au Pentateuque et au livre de Josué.“ Paris 1879; und in der „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testamentes“ Braunschweig 1881. Er stellt sich die ganze Entwickelung so vor.[1]) Moses sei für alle Zeiten der Gesetzgeber Israels, aber für uns, die wir mit kritisch geläutertem Auge den Pentateuch betrachten, nicht in dem Sinne, als ob seine Hand niedergeschrieben hätte, was wir jetzt noch in dem heil. Lehr- und Rechtsbuche des Volkes lesen können; auch nicht in dem Sinne, daß von ihm wenigstens mündlich alles so angeordnet, was seine Nachfolger zuletzt sammelten und aufzeichneten. Auch nicht einmal das Zweitafelgesetz,[2]) die sogenannten „Zehn Gebote“ können Moses echt eigenes Schriftwerk sein, wenn sie auch etwa das älteste Stück der geschriebenen Gesetzgebung sein sollten. Das jehovistische Werk,[3]) das Buch der heiligen Geschichte fällt in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, also in die Blüthezeit der Nimsiden. Es geht von der Urzeit bis zur Vollendung der Eroberung Kanaans und könnte beinahe als israelitisches Nationalepos bezeichnet werden. In seinem Text sind anderweitige Berichte verwoben, deren Verfasser den Gottes-Namen Elohim gebraucht, Stücke, welche aber bislang noch nicht reinlich ausgeschieden werden können.

Ueber das Deuteronomium läßt sich Reuß[4]) ausführlich vernehmen. In ihm hätten wir die Erscheinung des „geschriebenen“ Gesetzes. Die trübe Zeit und die nüchterne Betrachtung der Dinge und noch andere Faktoren, hätten den Gedanken gereift „ein und für alle Male die Grundsätze der theokratischen Verfassung kurz und bündig aufzuschreiben, und als Staatsge-

---

[1]) GAT S. 70.
[2]) A. a. O. S. 92.
[3]) A. a. O. S. 249.
[4]) Vgl. S. 350—365.

setz geltend zu machen." Und so kam denn im 18. Jahre der Regierung des Josia, das Gesetzbuch im Tempel zum Vorschein (Dt 5—26 u. 28), welches wirklich etwas ganz neues,[1]) vorher unbekanntes war, welches auch nicht der ganze Pentateuch gewesen sein kann. Verquickt wurde Dt mit dem jehovistischen Werke wahrscheinlich in der Zeit zwischen der ersten Deportation und dem Untergang des Staates. In Bezug auf den Antheil des Ezra bestimmt Reuß, daß dessen Codex weder mit dem ganzen Pentateuch identificirt werden darf, noch auch schon fix und fertig von Ezra aus Babylon mitgebracht wurde, sondern es sei eine Sammlung von Gesetzen verschiedenen Ursprungs. Der nebenbeilaufende Rahmen einer Geschichte enthalte nicht mehr Sagen der Vorzeit, sondern Träume eines verarmten Geschlechtes, wie beispielsweise die Stiftshütte, das abgezirkelte Lager u. s. w.[2]) Die auf Ezra folgenden Geschlechter verarbeiteten endlich Alles bis dorthin Vorhandene in ein Ganzes. Die Periode zwischen Nehemias und Alexander, wo die Leitung der jüdischen Genossenschaft allmählig aus der Hand der Priester in die der Gelehrten und Gesetzeskundigen überging, hat uns aus dem Deuteronomium, Esrakodex, jehovistischen Geschichtsbuch und aus einer Anzahl kürzerer oder längerer Specialverordnungen das welthistorische mosaische Werk hergestellt, eine rudis indigestaque moles, wie die moderne Kritik erkannt hat, obgleich hinsichtlich der historischen Einfassung nicht ohne Plan. Diese letzte Redaction[3]) hat nun auch „der Kritik so viele Handhaben gelassen, daß es nicht zweitausend Jahre bedurft hätte, bis man der wirklichen Sachlage auf die Spur kam, wenn nicht die Ueberlieferung nachgerade ein Stück Orthodoxie geworden wäre."

---

[1]) „Das neueste und für die Folgezeit bedeutendste Element in dem deuteronomischen Gesetz ist das Verbot jeglichen Opferkultus außerhalb des Tempelhofs zu Jerusalem . . . Wie sehr aber, bei der allmähligen Ausbreitung des Judenthums, diese ganze Einrichtung der Nation in religiöser Hinsicht einen eigenthümlichen Charakter aufprägte, kann nicht genug betont werden . . . Man darf sagen, daß diese . . Ordnung eigentlich mehr als anderes dazu beigetragen hat, das Judenthum und somit den Monotheismus zu erhalten, und den Sauerteig zu bereiten für die Erneuerung der Menschheit." S. 358.

[2]) Vgl. S. 462 u. ff.

[3]) A. a. O. S. 476.

Die soeben skizzirten Ansichten über das Alter des Priesterkodex haben das neueste Stadium der Pentateuchtritik begründet, und damit eine Auffassung der Pentateuchkomposition herbeigeführt, wie solche bisher in allen Lagern (jüdischem, christlichem und rationalistischem) unerhört war. Von allen Seiten erscheinen im Sinne Wellhausens und Reuß' Abhandlungen und ganze Werke, bald über Detailfragen, bald über die gesammte Hexateuchforschung. Man vergleiche nur die in den citirten Werken, besonders in Reuß' GAT. angeführte Literatur, die dennoch keineswegs erschöpfend ist, sondern nur auf die wichtigeren Schriften aufmerksam macht. Insbesondere sind es die Jahre 1869—1885, welche eine allgemeine Betheiligung der akatholischen Bibelforscher aufweisen, nachdem sie etwas unsanft durch Wellhausens „Geschichte Israels" zur Untersuchung dieser Fragen aufgerüttelt wurden. Nur bekommt man den traurigen Eindruck, daß die Vertheidigung der Tradition hiebei schwach vertreten ist, und sich immer mehr verringert, seitdem ein Kurz und Delitzsch angefangen, dem Zweifel Raum zu geben, und namentlich der letztere, trotzdem, daß er gegen Wellhausen polemisirt, dennoch der Wellhausenschen Auffassung, wie uns scheint, so nahe gekommen ist, daß seine Vertheidigung in der That ein Aufgeben der Tradition genannt werden muß. Daß aber die katholischen Forscher in diesem Kampfe eher die Rolle eines Zuschauers spielen als activ eingreifen, erklärt sich wohl aus dem beiderseits verschiedenen Schriftprincip.

Ehe wir die aus vorstehendem Abschnitte sich ergebenden und von den Pentateuchkritikern auch ganz konsequent aufgestellten oder wenigstens eingeräumten Folgerungen registriren; wollen wir noch ein Schema geben, welches den literarischen Prozeß veranschaulicht, wodurch Wellhausen und Reuß den Pentateuch entstanden sein lassen. Wir haben darnach anzunehmen:

1. Die Elohimquelle (E), wegen des durchgängigen Gebrauchs von „Elohim" kurzweg der Elohist genannt. Sie zeigt sich schon in Gen. 4, 25 ff, in der Sethitengenealogie, tritt aber breit auf in Kapitel 20 und ff.

2. Die Jahvequelle (J), welche den Gottesnamen Jahve anwendet und ein paralleles durchgreifendes Sprachmerkmal in anokhi aufweist. Die Priorität von E oder überhaupt Be-

nützung desselben durch J bleibt einstweilen außer Acht, jedenfalls aber geschah einmal eine Verquickung beider, die wir

3. Redaktion des jehovistischen Geschichtsbuches (JE) nennen wollen.

4. Das Deuteronomium (Dt), welches ebenfalls den Namen Jahve gebraucht.

5. Die nachdeuteronomische Redaktion, welche Dt mit JE vereinigte, und zugleich JE deuteronomistisch überarbeitete.

6. Der Priesterkodex (PC), welcher bis Exod. den Gottesnamen Elohim und dann Jahve gebraucht und ein paralleles Unterscheidungszeichen in ani aufweist.

7. Die Schlußredaktion, welche JE + Dt + PC zusammenarbeitet, und ganz auf den Vorstellungen des Priesterkodex ruht, und seine Ausdrucksweise gebraucht.

8. Nachträge späterer Zeiten (nachezraische) von kleinerem und größerem Umfange.[1])

Folgerungen aus den pentateuchkritischen Ergebnissen. In der bisher gegebenen Darstellung der pentateuchkritischen Ergebnisse haben wir geflissentlich Abstand genommen von der Hinweisung auf die innere Bedeutung, die jener Analyse und Charakteristik der angeblichen Quellenschriften und der Bestimmung über deren Entstehungszeit und Verfasser nothwendig zukommt. Jetzt ist es an der Zeit, daß wir auch dieses thun, und uns jene Resultate betrachten, nach dem, was sie Folgerichtiges und wohl auch Folgenschweres enthalten. Denn eine von so zahlreichen Forschern mit allen Mitteln der modernen Wissenschaften und mit Ameisenfleiße so lange Jahre geführte Untersuchung hat nicht das Ziel etwas zu sagen, was Jedermann schon weiß, sondern etwas zu bieten, was für die Wissenschaft und das Leben interessant und wichtig ist. Daß wir hier wie früher die äußere Zielbeziehung

---

[1]) Daß auch diese achte Hand noch nothwendig ist, geht hervor aus Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten S. 85: „Im Wesentlichen wenigstens wird das Gesetzbuch Ezras, welches 444 oder etwas später zur magna charta des Judenthums gemacht wurde, unserem Pentateuch entsprechen, wenn gleich nicht bloß kleinere Verbesserungen sondern auch sehr umfangreiche Nachträge noch später hinzugekommen sind." Delitzsch macht ähnliche Concessionen, wenn er den Entwicklungsproceß bis in die Zeit hineinreichen läßt, wo die griechische Uebersetzung entstand.

(den finis operantis würde der Philosoph sagen), herbeigeführt durch die subjectiv gute oder auch schlechte Absicht der betreffenden Forscher, nicht berücksichtigen, wird man uns nicht verargen. Uns interessirt einzig und allein das Faktum mit seinen Forderungen an den Verstand. Wir wollen uns also in einigen Hauptzügen Klarheit verschaffen über die Bedeutsamkeit jener Ergebnisse für Geschichte und Religion. Daß es sich hiebei nicht bloß um Theorie handelt, sondern um Dinge von eminent praktischem Werthe ergibt sich von selbst.

Vorerst und zunächst kann Israels großer Heerführer und Gesetzgeber nicht der Verfasser des Pentateuchs sein. Denn, sind die Quellenscheidungen und Altersbestimmungen in dem angegebenen Umriß wahr und richtig: dann muß jeder mit dem kritischen Resultate Bekannte in das Urtheil einstimmen, das P. de Lagarde in der Kritik der lutherischen Probebibel (Göttingische gelehrte Anzeigen Num. 2. 15. Jan. 1885) gefällt hat: „Sehr übel wird jeder Wahrheit liebende Mann vermerken, daß der Pentateuch noch immer als Eins bis Fünf „Mose“ vorgestellt wird. Denn das ist über jeden Zweifel erhaben, daß der Pentateuch nicht von Moses herrührt: es ist sogar über jeden Zweifel erhaben, daß in ihm Nichts von Moses geschrieben ist.“

Mit dieser Erkenntniß hat uns die Kritik auch die Augen geöffnet über den Werth des Zeugnisses der Synagoge und der christlichen Kirche. Wenn seit der Zeit, wo die Arbeiten der Priester am Pentateuch endlich doch einmal zur Ruhe gekommen sein müssen, die Parteien aller Schattirungen Pharisäer, Sadducäer, Essäer, palästinensische, alexandrinische Juden und die Samaritaner die Authentie des mosaischen Fünfbuches als einer von Gott dem Moses eingegebenen Schrift einmüthig anerkannten, so hat dieses historische Zeugniß keinen objectiven Werth mehr, sondern nur subjectiven, den einer unglaublichen Naivität und für Wunderbares eingenommenen Leichtgläubigkeit. Da die christliche Kirche in das Erbe des Judenthums eingetreten, und die Anschauungen der Schriftgelehrten und Rabbiner kritiklos angenommen hat, so hat es auch keine Bedeutung, sich auf eine 19 Jahrhunderte alte christliche Tradition zu berufen. Freilich steht nun in der Mitte der Traditionszeugen auch Christus mit seinen Aposteln; aber aus neutestamentlichen Zeugen zu argumentiren, verbietet die wissen-

schaftliche Kritik. Mit welchem Rechte? wir werden es später sehen. Wenn der Katholik sich auf den in seiner Kirche herrschenden Offenbarungsglauben beruft, so schleudern ihm die Gegner den Vorwurf der petitio principii zu. Warum? weil sie noch auf der Suche sind, ob es eine Offenbarung, ob es eine Kirche Gottes gebe, ob Gott einen Moses inspiriren konnte.

Nach der Frage um den mosaischen Ursprung, drängt sich die Frage in Betreff des Inhaltes auf. Wie gestaltet sich das Urtheil hierüber, sofern die pentateuchkritischen Ergebnisse fest gehalten werden? Wir sagen wohl eher zu wenig als zu viel, wenn wir behaupten, daß nach dem Stande der gegenwärtigen Kritik dem Pentateuch ein Titelblatt gebührte etwa in der Form: „Dichtung und Wahrheit aus Israels Vergangenheit bunt durcheinander gemischt von mehreren jüdischen Gelehrten, die es mit ihrem Volke und ihrer Religion gut meinten, und die zum Zwecke größerer Wirkung ihre Gedanken dem alten Heerführer Moses in den Mund legen."

Die Folgen, die sich nothwendig, aber auch eingestandener Maßen für Geschichte und Religion ergeben sind radikale; wir zeichnen dieselben, damit wir sehen, von welchem Einfluß die moderne Bibelforschung sein wird, wenn ihre Resultate an protestantischen Hochschulen den Studierenden der Theologie als baare Münze angeboten werden und diese von den eifrigen Jüngern nun durchs ganze Land getragen wird. Wir sehen hierin zugleich ein kräftiges indirectes Argument gegen diese Art von Bibelkritik; ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. Vergewissern wir uns nun über diese Consequenzen. Am Anfange des jehovistischen Geschichtswerkes wird in einigen Blättern die Urgeschichte der Menschheit behandelt. Es sind die von der Kritik herausgeschälten Stücke: Gen. K. 2,4b—25 (dessen ersten Satz der Redaktor abgeschnitten haben soll) und 3, die bekanntlich für die christliche Theologie grundlegend sind; dann 4; 5,29; 6,1—9, ebenso viele Elemente in der Fluthgeschichte: 7. 8; ferner 9,18—27; 11,1—9.[1]) Alle diese Erzählungen galten einst allgemein, und gelten noch jetzt in der Kirche für thatsächliche Ereignisse; können aber jetzt nach der kritischen Analyse

[1]) Reuß, S. 255; vgl. Bleek[4] S. 170; Wellhausen, Prolegomena S. 315 ff.

nur mehr als Sagen, Mythen betrachtet werden, von denen es fraglich bleibt, ob sie als altes Erbgut das Volk auf seinen Wanderungen begleiteten, oder ob sie erst in jüngerer Zeit bei der Berührung mit dem entfernteren Ausland sich einbürgerten. Insbesondere aber kann die Kritik es nimmer zulassen, daß die Paradiesesgeschichte und die beiden Bäume und das Kosten von der Frucht auf ein Einzelereigniß am Uranfange der Menschheit bezogen werden; es ist nur philosophische (psychologisch ethische) Mythe, welche veranschaulichen soll, daß der Mensch nicht zugleich „glücklich und frei" sein kann. Die Erzählung von der Erschaffung des Weibes ist auch nichts Anderes als eine naive Darstellung einer bei den Hebräern ganz gewöhnlichen Redensart.[1]) Daß wir hiemit die christlichen Glaubenssätze von der ursprünglichen Erhebung des Menschen in einen höheren, nicht geschuldeten übernatürlichen Stand, die Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade und den übrigen außernatürlichen Beigaben, die Lehre vom Sündenfall und dem Protevangelium, die Einsetzung der Ehe als gottgewolltes monogamisches Verhältniß zwischen Mann und Weib u. s. w. nicht mehr aufrecht halten können, ist wohl außer Zweifel; stehen wir doch „auf dem wunderbaren Boden des Mythus" „in dem Zaubergarten der Vorstellungen des ächten Alterthums," und „der frische antike Erdgeruch weht uns entgegen!"

Die weiteren Theile von JE behandeln die Patriarchengeschichten. Wir kennen den Ernst und die Sorgfalt mit welchen das Neue Testament von den Männern der israelitischen Vorzeit spricht[2],) und wie an Abraham, Isaak und Jakob die Pläne der göttlichen Vorsehung geknüpft werden. Die moderne Kritik beruht aber zumeist auf der Anschauung, daß wir „in dem Werke den Reflex volksthümlicher Sagen haben, welche an sich schon poetisch genug waren, und welche unterwegs nichts von dem Reiz ihrer ersten Bildung verloren haben, vielmehr unter der Feder eines talentvollen und den Geist derselben in sich voll aufnehmenden Verfassers nur gewinnen konnten." „Wir haben es hier gar nicht mit wirklichen Individuen zu thun, sondern mit Personifikationen von Völkerschaften. Von Dt aber versichert uns die Kritik, daß es zu den Propheten im Verhältniß von Wirkung zur Ursache steht. „Das Deute-

---

[1]) Vgl. Gen. 29, 14; Richter 9, 2; 2. Sam. 5, 1.

[2]) Vgl. Matth. 1, 1 ff.; Luk. 3, 23 ff.; Röm. 9, 5; Hebr. 11 u. a. m.

ronomium krönt die Arbeit der Propheten." Ist dasselbe erst im 18. Jahre Josias 621 entdeckt, anerkannt und eingeführt worden; war es das erste Gesetz und Bundesbuch: dann mag man sich drehen wie man will, wir haben in ihm einen literarisch religiösen Betrug; denn, wenn je eines will sicherlich Dt von Moses geschrieben sein; und ein Mann wie Jeremias, dessen Charakter allseits Anerkennung findet ob des sittlichen Ernstes, hat seinen Theil beigetragen bei dieser betrügerischen Einführung, und wäre erst später über die Wirkung des Gesetzes wenig erbaut gewesen als er schrieb: „Wie könnt ihr sagen: Weise sind wir, und das Gesetz Jahves ist bei uns. Fürwahr zur Lüge hat es gemacht der Lügengriffel der Schreiber." (Jerem. 8, 8.) Fünf Jahre aber schon vor der Auffindung des Gesetzbuches hatte Jeremias die prophetische Sendung erhalten und bis zum Ende des 11. Jahres der Regierung Sedekias' ist des Herrn Wort an ihn ergangen. Unter Voraussetzung der pentateuchkritischen Ergebnisse müssen wir also an dem Propheten und seinem Charakter irre werden; es bleibt nichts übrig als ihn zu einem Betrüger zu stempeln.

Ueberhaupt um mit Grätz[1]) zu reden, müssen wir, wenn Wellhausens und anderer Ansicht richtig ist, annehmen, daß die Thora eigentlich das Werk einer „Bande von Fälschern" ist. Eine Folgerung, die wohl mit dem ganzen Prophetenthum aufräumen wird; zumal sie ebenfalls und noch triftiger sich wiederholt für den Priesterkodex und für einen Mann wie Ezra und Malachias. Für die Periode, in der man PC entstehen läßt, gilt das offene Urtheil, daß hier „das verarmte Israel rückwärts schauend, sich von Illusionen nährte wie es später vorwärts schauend, in ähnlichen Trost und Kraft fand." Aus der Arbeit Colenso's[2]), welche nach dem Urtheil Kuenens und Reuß' in meisterhafter Weise die negative Seite der Pentateuchforschung zum Abschluß gebracht hat, wissen wir, daß gerade die Berichte, welche sich als authentische Dokumente ausgeben, am allermeisten den allgemeinen Gesetzen von Zeit und Raum widersprechen. Die Dokumente des Priesterkodex[3]) sind reine Fiktion: „Uns wenigstens, sagt Reuß l. c. S. 467,

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden IIa S. 472.

[2]) The Pentateuch and book of Joshua critically examined 1882 ff. 7 t.

[3]) Riehm, der die Meinung vertheidigt, daß PC die älteste Schichte und vorexilisch sei, wird von Wellhausen in Bleek[4] S. 177 so zurechtgewiesen:

und für jede nüchterne Betrachtung ist beispielsweise die Stiftshütte eine bare Fiction, ebenso das abgezirkelte Lager und der geordnete Parademarsch in der Wüste, die ungeheuren Zahlen bei den angeblichen Volkszählungen, der undenkbare Reichthum an Edelmetallen und allen möglichen Stoffen in der wasserlosen und menschenarmen Oede, die täglichen Hekatomben dargebracht von Leuten, welche für sich nur Manna hatten bis zum Ekel, die Katastrirung Kanaans durch ein Häuflein Abgeordneter in einem vermeintlich ganz entvölkerten Lande, die 48 Levitenstädte mit ihrem geometrisch abgemessenen Weichbild und viele andere Dinge mehr, welche die ältern Sagen bei weitem überbieten und eigentlich nicht mehr Sagen der Vorzeit sind, sondern Träume eines verarmten Geschlechtes." Ebenso wie bei Dt gegenüber Jeremias sind wir auch bei PC in die Alternative versetzt gegenüber Ezra und Malachias. Sind die Resultate hinsichtlich des PC richtig, dann bleibt nichts übrig, als daß wir dem Ezra „eine maskirende, zurückdichtende, verschleiernde" Thätigkeit hinsichtlich der Einführung des Gesetzes oder sagen wir lieber „die Rolle eines religiösen Betrügers zuschreiben, wie auch dem Propheten Malachias,[1]) oder wer immer der Verfasser sein mag der Blätter, die unter diesem Namen im Kanon stehen, trotz dem, daß dieser 3,22 schreibt: „Gedenkt der Thora Moses meines Knechtes, dem ich am Horeb aufgetragen, die Satzungen und Rechte an ganz Israel;" trotzdem, daß er die strenge Rüge an die Priester im zweiten Kapitel erläßt: „Denn die Lippen des Priesters sollen die Erkenntniß wahren, und das Gesetz sucht man aus seinem Mund; denn ein Abgesandter des Herrn der Heerschaaren ist er. Ihr aber seid abgewichen von dem Wege, habt zum Straucheln gebracht viele am Gesetze, habt zu Nichte gemacht den Bund Levis." Mal. 2, 8. Diese und ähnliche Worte sind Trug und Heuchelei im Munde des Propheten, wenn die moderne Pentateuchkritik[2]) Recht hat. Zum Schluße hören wir noch, was

---

„Im Ganzen und Großen ist Riehms Hauptfehler der, daß er der Grundschrift historische Authentie zu vindiciren sucht, nicht ahnend, daß dies das Schlimmste ist, was man ihr nachsagen kann."

[1]) Malachias ist nach der Meinung Mancher dieselbe Person mit Ezra; jedenfalls aber ist seine prophetische Thätigkeit plus minus um 450 anzusetzen.

[2]) Wellhausen, Prolegomena, schreibt: „Es ist ein leerer Wahn, daß die Propheten das Gesetz erklärt und angewandt haben sollen. Maleachi

über das Buch Josue künftig zu halten ist. Da es ein Bestandtheil des Hexateuchs ist und seinem Grundstocke nach zum Jehovistischen Geschichtswerke gehört, so bleibt, solange dieselben kritischen Prämissen gelten, auch hiefür dieses Urtheil nothwendige Folge: „daß das Buch Josue nicht die Geschichte enthält, sondern die Legende der Besitznahme Kanaan's durch die Israeliten;"[1]) und die Phantasie hat ihr Mögliches geleistet, um die ganz erstaunlichen Erfolge der israelitischen Waffen zu malen.

Ueberblicken wir die für jede Pentateuchschichte angegebene Folgerung, so springt in die Augen, daß jeder Forscher, der die oben angegebene Quellenscheidung und Alterbestimmung annimmt, auch mit Bewußtsein und Ueberzeugung die gewöhnliche Vorstellung von der Geschichte und Religion Israels verwerfen muß. Ein Unsinn ist es, zu glauben, daß durch Moses eine feste Verfassung eingeführt worden sei, welche fix und fertig als ein im Laufe der Zeiten zu verwirklichendes Ideal dem populus durae cervicis hingestellt worden wäre. Moses ist allerdings auch in der Wellhausenschen Geschichtsdarstellung der Urheber des israelitischen Gemeindebewußtseins; aber wenn man alles in Betracht zieht, was gegen die mosaische Abfassung des Fünfbuches spricht, so scheint sich kaum ein Bild von dem Wesen und Wirken dieses ersten Propheten aus dem Nebel der Sage herausschälen zu lassen. Jedenfalls aber hat er einen förmlichen Staat von specifischer Heiligkeit auf dem Satze „Jahve der Gott Israels" nicht aufgebaut.[2]) „Jahve der Gott Israels" bedeutete zur Zeit der Wüstenwanderung und während der Anfänge des Volkes „durchaus nicht, daß der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde vorerst nur mit diesem einem Volke einen Bund geschlossen hatte zu seiner Erkenntniß und Verehrung. Jahve war nicht von jeher der Weltgott und wurde dann der Gott Israels, sondern er war von Haus aus der Gott Israels und wurde dann sehr viel später der Weltgott."[3]) Einen aufgeklärten Gottesbegriff, die Idee eines Bundes, welchen Gott am Sinai mit dem

(450) sagt allerdings 3, 22 „gedenket der Thora Moses meines Knechtes" aber wo fände sich ein Analogon dazu?" Mit dieser Frage hat er aber offenbar die Schwierigkeit, die er fühlt, nicht abgethan.

[1]) Reuß, GAT S. 108.

[2]) Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, S 12. f. u. a.

[3]) Wellhausen, AaO. S. 13.

Volke geschlossen, dürfen wir für die Zeit Moses nicht statuiren; Israels Religion hat in dieser Beziehung eine lange Entwickelung von Moses bis zu den Propheten herauf durchmachen müssen, ehe es zu den Ideen kam, die im Dt niedergelegt sind. Die Ansicht der Orthodoxie von einer Offenbarung am Sinai bleibt unverständlich und macht den Verlauf der Dinge unentwirrbar. „Das mosaische Gesetz ist der Ausgangspunkt nicht, wie sonst angenommen wird, für die Geschichte des alten Israel, sondern für die Geschichte des Judenthums, d. h. der Sekte, welche das von den Assyrern und Chaldäern vernichtete Volk überlebte; das Gesetz des Judenthums ist auch das Produkt des Judenthums."

So lautet die These, welche Wellhausen als Thema der Untersuchung gleich Anfangs[1]) aufstellt, und von dem Standpunkt aus, auf welchen zu stehen es ihm nun einmal beliebt, auch geistreich und konsequent durchführt; freilich möchte aber sein Fundament um so mehr wanken, je ungeheuerlicher die Folgen seines Systems sind; das Verdikt, das er gegen die Offenbarung Gottes durch Moses fällt, wird auch zum Verdikte gegen die Offenbarung Gottes in Christus und der Kirche. Jene mosaische Gemeinde, welche im Priesterkodex sich reflectirt, ist die Mutter der christlichen Gemeinde oder Kirche geworden, und Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Folgerecht müssen wir auch die Kirche verwerfen; denn sie ist nicht Christi Werk, sondern der Juden; wir müssen auch Christus verwerfen; er ist nicht Gottes wahrer Sohn, wenn er „nicht einzigartiger Natur" (Wellhausen) ist. So ist denn die Kritik in konsequenter Deduktion angekommen bei der Läugnung der Gottheit Jesu Christi, und somit Gottes als des Dreieinen, d. h. beim offenbaren Widerstreit mit dem Christenthum.[2]) Mit dieser Reihe von Consequenzen wollen wir uns begnügen, obgleich sich dieselben noch leicht vermehren ließen und wahrlich nicht zum Besten der Wissenschaft und des konkreten Lebens. Genannt mußten sie werden, damit man im Klaren sei, was das Danaer-Geschenk in sich berge.

---

[1]) Prolegomena S. 1.
[2]) Vgl. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, S. 98—102.

Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums.

Mitgetheilt von Prof. G. Bickell.

Bekanntlich hat Seine K. K. Hoheit Erzherzog Rainer im vorigen Jahre viele Tausende von Papyrustexten aus Mitteläg ypten angekauft und dem Oesterreichischen Museum für Kunst und Industrie überwiesen, wo sich zwei hervorragende Gelehrte, der Orientalist Dr. Joseph Karabacek und der klassische Philologe Dr. Karl Wessely, der ebenso mühsamen als schwierigen Entzifferungsarbeit widmen.[1]) Diese Papyrus gehörten einem Provinzialarchive im Fajjum, dem ehemaligen arsinoitischen Nomos, an und enthalten theils amtliche Urkun-

[1]) Ueber die in Wien aufbewahrten Papyrus von Fajjum erschien bisher von Dr. Karabacek: Der Papyrusfund von El Fajjum, Wien 1882; Die Theodor Graf'schen Funde in Aegypten, W. 1883; Katalog der Theodor Graf'schen Funde in Aegypten, W. 1883; außerdem fortlaufende provisorische Berichte in der „Oesterreichischen Monatsschrift für den Orient"; von Dr. Wessely: Prolegomena ad papyrorum graecorum novam collectionem edendam, W. 1882; Evangelienfragmente auf Papyrus (Separatabdruck aus den „Wiener Studien", 1882, IV, dazu ein Nachtrag ebd. 1885, VII, S. 69—70); Zum Münzwesen der späteren römischen Kaiserzeit (ebd. 1883, V, S. 299—312); Die Fajjumerreste einer Thukydides-Handschrift (ebd. 1885, VII, S. 116—122). Demselben Gelehrten verdanke ich folgendes Verzeichnis der noch ungedruckten biblischen Papyrus dieser Sammlung: aus dem 4. Jahrh. Genes. 38, 23. 25. 28; 39, 1; 40, 1. 2. 11. 12; aus dem 5. Jahrh. Isai. 38, 3—6. 14—17; Ps. 106 (LXX), 26—31; Matth. 18; Mark. 15, 29—38; aus dem 6. Jahrh. Matth. 15, 12—16 (griechisch und koptisch); aus dem 7. Jahrh. Joh. 1, 29 ff.

den, theils Familiendocumente aus dem zweiten bis zehnten Jahrhundert n. Chr., meist in griechischer, seit dem Siege des Islam in arabischer Sprache, woneben aber auch viele koptische, aus der kurzen Zeit der Perserherrschaft gegen Anfang des siebenten Jahrhunderts eine Anzahl von altpersischen (Pehlwi), endlich einige demotische, meroitische, hebräische, syrische und lateinische Texte vorkommen. Unter diese endlose Masse archivalischer Stücke sind nun durch glücklichen Zufall, meist als „schätzbares Material“ zum Ausfüllen der unbeschriebenen Rollenseite mit Akteninhalt, auch einige literarische gerathen, Reste von Buchrollen, die der altägyptischen, klassischen, urchristlichen, jüdischen und moslemischen Literatur angehören, zum Theil auch weit älter sind, als das ihnen später zum Aufbewahrungsorte dienende Archiv.

Es waren die vorläufigen Mittheilungen über eben diese vereinzelten Papyrusfragmente literarischen Inhaltes und die Hoffnung, solche unter den hebräischen und syrischen Stücken zu finden[1]), welche mich in den diesjährigen Osterferien zu einem Besuche Wiens und des Oesterreichischen Museums veranlaßten. Vor allem zog mich jedoch das in der „Oesterreichischen Monatsschrift für den Orient“[2]), 1884, S. 172, erwähnte Fragment des Matthäusevangeliums aus dem dritten Jahrhundert an, da ich von demselben wichtige textkritische Auf-

[1]) Von syrischen Papyrus enthält die Sammlung nur zwei, ein glückwünschendes Billet, und ein liturgisches Gebet, wahrscheinlich den Schluß einer Anaphora. Zahlreicher sind die hebräischen (einschließlich der jüdisch-aramäischen), unter welchen ich hebräische Pijjutim (synagogale Hymnen) zu den Schema-Eulogien, sowie zwei alphabetische Lieder fand (eins beginnt: Echad delaith akhvâthêh, be'âl'mêh laith akhvâthêh). Das hohe Alter der meisten dieser Stücke ergibt sich nicht nur aus ihrem Schriftcharakter, sondern auch aus der Erwähnung der ägyptischen Landschaft Arkadia in einem jüdisch-aramäischen Familiendocumente. Man darf also die jüdischen Papyrus nicht ohne weiteres in die Zeit der Araberherschaft hinabsetzen, wie Dr. M. Steinschneider bei Veröffentlichung der nach Berlin gekommenen Papyrusreste synagogaler Poesie gethan hat (Ztschr. für ägypt. Sprache, 1879, S. 93—96).

[2]) Diese, von dem orientalischen Museum in Wien herausgegebene, elegant ausgestattete und sorgfältig illustrirte, Zeitschrift verdient die weiteste Verbreitung nicht nur unter Fachgelehrten, da sie mit wißenschaftlicher Gründlichkeit auch stete Rücksichtnahme auf die Gegenwart und die Realfächer, namentlich das Kunstgewerbe, verbindet. Die sehr eingehenden Recensionen haben selbständigen gelehrten Wert.

schlüße hoffte. Zu meiner freudigen Ueberraschung fand ich indessen etwas weit Wichtigeres, den leider sehr geringen Rest eines uralten, verloren gegangenen Evangeliums.

Das Fragment, ein nur auf einer Seite beschriebenes, fast $3^1/_2$ Centimeter hohes und $4^1/_3$ Centimeter breites Papyrusoblongum, gehört der Buchstabenform und der Abkürzungsmethode nach (Rothschrift und zwei Punkte statt des Abkürzungsstriches) sicher dem 3. Jahrh. an. Von den sieben, am Anfange und Schluße unvollständigen, Textzeilen boten nur die beiden äußersten Schwierigkeiten dar. Auf der stark abgeriebenen obersten ließ sich auf den ersten Blick nur *ΑΓΕΙΝ* gegen Anfang, *ΠΑ* gegen Ende und *Η* in der Mitte erkennen. Die Ergänzung eines *Φ* am Anfange schien mir unabweisbar, obgleich sich Richtung und Form des Striches, welchen ich für einen Rest seines rechten Halbkreises halte, schwer bestimmen laßen. Dr. Wessely erkannte zwischen *ΑΓΕΙΝ* und *Η* die sehr verblaßten Buchstaben *ΩΣΕΞ*; zwischen *Η* und *ΠΑ* glaube ich später noch die Buchstaben *ΓΟΝ* gesehen zu haben, deren Ergänzung übrigens auf jeden Fall durch die Raumverhältnisse gefordert ist.

Von der untersten Zeile sind alle Buchstaben abgerißen, mit Ausnahme der oberen Hälfte von *ΠΑΡΝ* in der Mitte. Auch diese Buchstabenreste stehen aber, wie mich Dr. Karabacek als gründlicher Kenner der Papyrustechnik belehrte, mit Ausnahme des letzten Striches von *N*, nicht auf der wirklichen Schreibfläche, der oberen Papyrusquerschicht, welche an dieser Stelle verloren gegangen ist; sondern sie sind nur der durchgesickerte und zum Theil zerfloßene Eindruck des Geschriebenen auf die untere, jetzt offen liegende Längsschicht, wodurch sich das Ausbleiben der feineren Striche und die Winkelbildungen am Kopfe des *P* erklären.

Der glückliche Zufall, daß ein alttestamentliches Citat zwei Zeilen einnimmt, ermöglichte es, die Anzahl der zwischen Schluß und Anfang einer Zeile fehlenden Buchstaben zunächst an dieser Stelle und dann durch Vergleichung auch an allen übrigen genau zu berechnen. Wenn unsere Ergänzung des Fehlenden zweimal einen Buchstaben weniger, einmal einen mehr annimmt, als diese Berechnung zu fordern scheint, so ist darauf wegen der ungleichen Ausdehnung der griechischen Uncialen kein Gewicht zu legen. In dem folgenden Abdrucke des jetzigen Textes

sind die sicher erkennbaren Buchstaben durch Uncialen, die weniger deutlichen durch Minuskeln und die auf Grund der eben angedeuteten Berechnung zu ergänzenden durch eben so viele Punkte bezeichnet[1]):

φΑΓΕΙΝΩΣεξΗγονΠΑ . . . . ΤΗΝΥΚΤΙΣΚΑΝΔΑΛΙΣ
. . . . ΤΟΓΡΑΦΕΝΠΑΤΑΞΩΤΟΝ . . . .
πΡΟΒΑΤΑΔΙΑΣΚΟΡΠΙΣΘΗΣ . . . . ΥΠΕΤΚΑΙΕΙ-
ΠΑΝΤΕΣΟ . . . . ΟΑΛΕΚΤΡΥΩΝΔΙΣΚΟΚ . . . . . .
. . . . ΠΑρν

Es ist klar, daß uns hier ein Seitenstück zu Matthäus 26, 30—34 und Markus 14, 26—30 vorliegt und das Fragment nur in der folgenden Weise ergänzt werden kann:

Μετὰ δὲ τὸ φαγεῖν, ὡς ἐξῆγον· πάντες ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ σκανδαλισθήσεσθε κατὰ τὸ γραφέν· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. Εἰπόντος τοῦ Πέτρου· καὶ εἰ πάντες, οὐκ ἐγώ· ἔφη αὐτῷ· ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκκύξει καὶ σὺ πρῶτον τρὶς ἀπαρνήσῃ με.

Die Art, wie hier die Worte Christi nach dem Abendmahle und dem Verlaßen des Cönaculums unmittelbar, ohne ein vorhergehendes Verbum des Sprechens, angeführt werden, beweist, daß vorher, in demselben Satze, eine andere Rede des Herrn, während des Mahles und im Speisesaale ausgesprochen, vorhergegangen sein muß; etwa in dieser Weise: während des Mahles sprach er u. s. w.; nach dem Mahle aber, als sie hinauszogen u. s. w. Jene erste Rede kann aus den Einsetzungsworten der h. Eucharistie oder wenigstens den bei Matthäus und Markus unserem Fragmenttexte unmittelbar vorhergehenden Worten vom Nichtmehrtrinken des Kelches, vielleicht auch aus bei Lukas 22, 21—30 vorkommenden Stellen bestanden haben. Uebrigens läßt sich unser Fragment leicht mit Matthäus und Markus synoptisch zusammenstellen, wie folgende Tabelle ergeben wird, in welcher die beiden kanonischen Evangelien nach dem Texte der ältesten Handschriften übersetzt sind:

---

[1]) Von Untereinanderstellung der Zeilen muste abgesehen werden, da sich wol die Gesammtsumme der am Ende jeder Zeile und am Anfange der folgenden fehlenden Buchstaben, nicht aber deren beide Factoren einzeln, feststellen laßen. Ein Facsimile des Fragmentes glaubte ich dem bald erscheinenden Corpus Papyrorum Raineri Archiducis vorbehalten zu sollen.

Matthäus.	Papyrus.	Markus.
1. Und als sie den Lobgesang beendet hatten, gingen sie hinaus zum Oelberge.	1. Nach dem Essen aber, als sie hinauszogen:	1. Und als sie den Lobgesang beendet hatten, gingen sie hinaus zum Oelberge.
2. Da spricht Jesus zu ihnen:		2. Und Jesus spricht zu ihnen:
3. Ihr alle werdet Aergernis an mir nehmen in dieser Nacht.	3. Alle werdet ihr in dieser Nacht Aergernis nehmen,	3. Alle werdet ihr Aergernis nehmen.
4. Denn es ist geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und zerstreuen werden sich die Schafe der Herde.	4. gemäß dem Geschriebenen: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen.	4 Denn es ist geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen.
5. Aber nach meiner Auferweckung werde ich euch vorausziehen nach Galiläa.		5. Aber nach meiner Auferweckung werde ich euch vorausziehen nach Galiläa.
6. Petrus aber sprach antwortend zu ihm:	6. Als Petrus sprach:	6. Petrus aber sprach zu ihm:
7. Wenn Alle Aergernis an dir nehmen werden, werde ich niemals Aergernis nehmen.	7. Und wenn Alle, ich nicht;	7. Wenn auch Alle Aergernis nehmen werden, doch ich nicht.
8. Jesus sprach zu ihm:	8. sprach er zu ihm:	8. Und Jesus spricht zu ihm:
9. Wahrlich, ich sage dir, daß du in dieser Nacht, ehe der Hahn schreit, mich dreimal verleugnen wirst.	9. Der Hahn wird zweimal krähen und du wirst mich vorher dreimal verleugnen.	9. Wahrlich, ich sage dir, daß du heute in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal schreit, mich dreimal verleugnen wirst.

Aus dieser Zusammenstellung erhellt zunächst, daß unser Papyrustext von Matthäus und Markus viel weiter absteht, als diese beiden von einander. Er hat einen ganz anderen Uebergang von dem Abendmahle zu der Ankündigung der Verleugnung, als den diesen gemeinsamen, kündigt das Citat und die Versicherung des h. Petrus in abweichender Weise an, kürzt

letztere stark ab, läßt den Satz über die Erscheinung des Herrn in Galiläa aus und construirt die Verleugnungsweißagung anders, als beide Evangelisten. Uebrigens steht unser Erzähler offenbar dem Markusevangelium näher als dem Matthäusevangelium. Gleich jenem läßt er ὑμεῖς, ἐν ἐμοί, τῆς ποίμνης, ἐν σοί und σκανδαλισθήσομαι weg, hat τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται statt διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα, οὐκ ἐγώ statt ἐγὼ οὐδέποτε, und erwähnt das zweimalige Krähen des Hahnes. Hierbei ist zu bemerken, daß der Textus receptus auch bei Markus ἐν ἐμοί und ἐν σοί zusetzt und διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα bietet, also jene, in unserm Papyrus des dritten Jahrhunderts als der ältesten Tradition angehörig bezeugten, echten Markuslesarten willkürlich den matthäanischen gleichförmig macht und so aus den kanonischen Evangelien gänzlich beseitigt; ein neuer Beweis, daß der Textus receptus nicht den Vorzug vor den ältesten Handschriften und Uebersetzungen verdient, wie kürzlich wieder ein übrigens hochverdienter Gelehrter nachweisen wollte. Allerdings hat der Textus receptus καὶ εἰ statt εἰ καὶ gleich dem Papyrus, aber ebenso auch mehrere alte Zeugen. Mit Matthäus gegen Markus stimmt im Papyrus nur die Weglaßung von ὅτι vor πάντες und von σὺ σήμερον, der Zusatz ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ und die Wortstellung ἀπαρνήσῃ με statt με ἀπαρνήσῃ. In den meisten dieser Fälle hat freilich theils der Textus receptus, theils ältere Zeugen, die bei Matthäus befindliche Lesart auch auf Markus übertragen.

Was den schriftstellerischen Charakter betrifft, so hat unser Fragment mit Markus die energische, gedrungene, anschauliche Ausdrucksweise gemeinsam, geht aber darin noch weiter, wie sich nicht nur aus der durchgängig weit größeren Kürze seines Berichtes, sondern auch aus solchen drastischen Wendungen, wie „hinausziehen" statt „hinausgehen", oder „krähen" statt des von allen kanonischen Evangelisten gebrauchten „schreien" ergibt. Es hängt dies mit dem gänzlichen Fehlen des feierlichen, gleichsam hieratischen Sprachgepräges zusammen, welches bei den kanonischen Evangelisten zunächst die Reden Jesu und weiterhin die ganze Erzählung trägt. Dazu gehören stehende Wendungen, wie das hier fehlende „wahrlich, ich sage euch", und selbst die umständliche Einführung der Reden durch Verba finita, statt deren im Papyrus der für diesen Zweck in den vier Evangelien ganz ungebräuchliche Genitivus absolutus

vorkommt. Vielleicht ist diese Erscheinung ein Zeichen besonders hohen Alters, da jener getragene Ton wohl weniger der gewöhnlichen Gesprächsweise des Herrn, als dem Wunsche der Jünger, die aus seinen einfachen Reden hervorleuchtende göttliche Majestät auch im Wortlaute möglichst zu veranschaulichen, und dem sich daraus entwickelnden stehenden Typus der evangelischen Berichterstattung angehören dürfte.

Einen wesentlichen Unterschied vom Markusevangelium bildet dagegen der Umstand, daß, während jenes die Erzählung von Ereignissen keineswegs vernachläßigt, ja sich in der Ausmalung der Situationen geradezu gefällt, unsere Schrift, wenn wir nach dem kurzen, uns erhaltenen Bruchstücke und unserer Vermuthung über den Inhalt der verloren gegangenen ersten Hälfte des Anfangssatzes urtheilen dürfen, die Mittheilung von Thatsachen nur als einen verbindenden Faden zu betrachten scheint, an welchem sie die Reden Christi, auf welche es ihr zunächst ankommt, aneinander reiht. Auch dieses könnte für ein sehr hohes Alter unseres Berichtes sprechen.

Jedenfalls liegt die große Bedeutung des Fundes darin, daß uns hier zum erstenmale die handschriftliche Spur eines Evangeliums entgegentritt, welches zwar nicht kanonisch, aber auch nicht pseudepigraphisch oder häretisch ist, sondern zu jener nach dem Anfange des Lukasevangeliums zahlreichen Klasse von gutgemeinten Versuchen des ersten christlichen Jahrhunderts, die Worte, Werke und Leiden des Erlösers aufzuzeichnen, gehört. Die weitere Würdigung des Fundes und der daraus zu ziehenden Folgerungen überlasse ich den auf diesem Gebiete competenten Autoritäten, und gestatte mir nur noch, Seiner K. K. Hoheit dem Erzherzoge Rainer für seine hochherzige Freigebigkeit, welcher Oesterreich die Fajjumer Papyrussammlung und die Wissenschaft neben so vielen anderen kostbaren Funden auch den eben beschriebenen verdankt, die ehrerbietigste Anerkennung und den gelehrten Hütern dieses Schatzes für die mit seltener Bereitwilligkeit gewährte Publikationserlaubnis meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Recensionen.

Die Wirkungen der hl. Kommunion. Von Max Heimbucher, erzbischöfl. Seminarpräfekt in Freising. Manz. Regensburg 1884. 8°. XII. 256. S.

Eine mit ausgezeichnetem Fleiße und ungewöhnlicher Belesenheit gearbeitete Preisschrift der theol. Fakultät von München. An der Hand der Väter, der vor- und nachtridentinischen Theologen behandelt der Verfasser in vier Theilen die einigenden, die reinigenden, die heiligenden und die heilenden Wirkungen der hl. Kommunion.

Um den vielfachen Schwierigkeiten, die aus dem verschiedenen Gebrauch der Wörter „leiblich, substantiell, real, geistig," sich ergeben, im Vorhinein zu begegnen, schickt H. der Untersuchung über die einigende Wirkung der heiligen Kommunion einen eigenen Abschnitt voraus, in welchem mit Klarheit der Sinn und die Bedeutung dieser Ausdrücke bestimmt wird, eine Maßnahme, durch welche die folgende Untersuchung in jeder Hinsicht gewinnt. Nachdem er die Irrlehren, welche sich gegen eine reelle Vereinigung mit Christus durch die heilige Kommunion erhoben haben, uns vorgeführt, beginnt er den Beweis einer wirklichen, reellen Einigung zwischen Christus und dem Empfänger der heiligen Kommunion aus der heiligen Schrift, aus den Kirchenvätern und der übereinstimmenden Lehre der Theologen. Unstreitig gehört die berührte Frage zu einer der schwierigsten in der Lehre von der Eucharistie. Um so mehr Genugthuung gewährt es, zu sehen, daß H. mit Klarheit und Umsicht die Extreme vermeidet und den reichen patristischen Stoff beherrscht. Besonders geistvoll ist die Rechtfertigung des Pascasius Radbertus (S. 46.). Als Lehre der vortridentinischen Theologen ergibt sich die durch die heilige Kommunion bewirkte Einigung „als eine derartige, daß Christus mit

seiner Gnade den ganzen Menschen, in den er real eingegangen ist, erfüllt, durchdringt, durchwirkt; also vollkommener, als jene Einigung, durch welche Christus bei seiner Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht virtuell in seinem eigenen Leibe angenommen hat und welche er durch die Taufe und die heiligmachende Gnade an jedem einzelnen Menschen verwirklicht." Schärfer gefaßt hören wir später dieselbe Wahrheit aus dem Munde von Suarez und de Lugo.

Wie der vorausgehende Theil über die einigenden Wirkungen der heiligen Kommunion beginnt auch der zweite, über die reinigenden Wirkungen, zuerst mit Vorführung der irrthümlichen Lehre, hier der protestantischen, nach welcher die heilige Kommunion schlechthin die Todsünde tilgen sollte. Ihr gegenüber liefert H. aus der heiligen Schrift (S. 104), aus der Lehre der Väter (107), den kirchlichen Liturgien (111) und dem Konzil von Trient den schlagenden Beweis, daß die heilige Eucharistie ein Sakrament der Lebendigen im strengsten Sinne des Wortes ist. Ja selbst jenen kathol. Theologen gegenüber, welche in Ausnahmsfällen die Tilgung der Todsünde als Wirkung der heiligen Kommunion festhalten, lehrt H. einen „accessus neuter," so daß nach ihm „Jemand, der in einer Todsünde kommunizirt, also ohne vorausgehende Beicht, entweder weil er sich seiner Sünde nicht erinnert oder eine schwere Sünde für eine läßliche hält oder ohne seine Schuld ungültig absolvirt wurde und auch keine contritio erweckt hat, oder der obgleich er sich einer schweren Sünde bewußt ist, ohne Beicht im Nothfalle kommunizirt und nur eine attritio erweckt hat: ein solcher macht sich durch den Empfang der heiligen Kommunion zwar keiner neuen Sünde und keines Sakrilegiums schuldig, er empfängt aber auch keine Gnade." Wir gestehen, daß wir trotz sorgfältiger Prüfung der vom Verfasser erbrachten Beweise doch die von ihm bekämpfte Ansicht für die besser begründete und wahrscheinlichere halten. Als eigentliche reinigende Wirkungen der heiligen Kommunion erscheinen die Tilgung der läßlichen Sünde, Tilgung der Sündenstrafen und Bewahrung vor zukünftigen Sünden. So schön nun diese letztere Wirkung ausgeführt wird, so wesentlich sie mit dem würdigen Empfang der heiligen Kommunion verbunden ist, so können wir uns doch nicht erklären, wie die Bewahrung vor zukünftigen Sünden eine reinigende Wirkung der heiligen Kommunion sein soll. Die heilige Kommunion bewahrt ja nur in so weit, als sie neue Gnade verleiht (heiligende Wirkung), und in so weit, als sie die Neigungen zur Sünde schwächt (heilende Wirkung der Kommunion). Demnach mußte die Bewahrung vor zukünftigen

Sünden bei dieser Eintheilung der Wirkungen, nicht als eigene Wirkung, sondern als Schlußfolgerung aus dem dritten und vierten Theile besprochen werden.

Im dritten Theile stößt uns gleich im Beginn ein Bedenken auf. Es werden in getrennten Paragraphen die mehrende und die nährende Kraft der heiligen Eucharistie behandelt. Trotz der gehaltvollen, tiefen Erklärung, welche besonders über die nährende Kraft der heiligen Kommunion gegeben wird, ist es uns doch nicht möglich, den eigentlichen Unterschied zwischen nährenden und mehrenden Wirkungen zu erfassen. Um so mehr stimmen wir aber dem bei, was im Paragraph 27 über die Frage des eucharistischen Seelenschmuckes und des Auflebens der sakramentalen Gnade nach einer unwürdigen Kommunion gesagt wird. — Die vom Verfasser gewählte Eintheilung seines Gegenstandes bringt leider auch hier, wie im vorausgehenden Theile, ein sehr störendes Ineinandergreifen des Stoffes mit sich. Die Ueberschrift des § 2 auf S. 165 heißt nämlich: „Besondere Einwohnung des eucharistischen Christus.“ Wir wollen durchaus nicht in Abrede stellen, daß bei Besprechung der heiligenden Wirkungen von dem Innsleben Jesu Christi die Rede sein solle, aber wir können eine Eintheilung nicht gut heißen, in welchem der dritte Theil sich mit dem Gegenstand des ersten Theiles nothwendigerweise befassen muß. Uebrigens ist gerade der in Rede stehende Paragraph mit besonderer Schärfe gearbeitet und sehr ansprechend ausgeführt.

Mehr als früher macht sich im vierten Theile das Zusammenfallen mancher heilenden Wirkungen mit den Wirkungen, von denen vorher gesprochen wurde, fühlbar; obwohl auch hier die Lehre der katholischen Kirche klar und würdig und, so viel es möglich, vollständig entwickelt ist. Am ausführlichsten spricht hier Heimbucher über die Art und Weise, durch welche die heilige Kommunion den Keim der leiblichen Glorie im Empfänger nähre. Diese Frage haben wir mit besonderem Interesse gelesen, leider ohne die gewünschte Klarheit zu gewinnen. (S. 209—246). Als Resultat seiner Untersuchung lesen wir S. 246: „Sonach ist es unsere Ansicht, daß der durch die heilige Kommunion genährte Keim der leiblichen Unsterblichkeit von der Rechtfertigungsgnade zwar seinem Wesen, seiner Wurzel nach verschieden ist, daß jedoch die Integritätsgnade ein Ornamentum der Rechtfertigungsgnade bildet.“ Mit Freuden hätten wir eine positivere Begriffsbestimmung aufgenommen.

Wenn wir zum Schluße das besprochene Werk auf das Wärmste empfehlen, so thun wir es mit der Ueberzeugung, daß H. wirklich Vorzügliches bietet. Wir zweifeln nicht, daß eine

Arbeitskraft, wie die des Herrn Verfassers, ausgerüstet mit so vieler Ruhe und Klarheit, wie sie uns im gegenwärtigen Werk engegentritt, auf dogmatischem Gebiete noch vieles leisten kann.

Innsbruck. Victor Kolb S. J.

Wilhelm Cardinal Allen (1532—1594) und die englischen Seminare auf dem Festlande. Von Dr. Alphons Bellesheim. Mit dem Bildniß des Cardinals. Mainz bei Kirchheim. 1885. XX. 316.

Der Name Allen wird den Katholiken Englands stets theuer sein. Er erinnert sie an die schrecklichste aber auch glorreichste Periode der Kirchengeschichte ihres Inselreiches. So fruchtbar an Heiligen die beiden ersten Jahrhunderte der englischen Kirche sind, so reich an Glaubenshelden sind das 16. und 17. Jahrhundert derselben, und den größten Antheil daran hat Cardinal Allen durch die Stiftung und Leitung und Förderung vorerst des englischen Seminars von Douay und dann ähnlicher Anstalten in Rom, Sevilla, Madrid, St. Omer und anderwärts, aus welchen eine so große Schaar von Priestern und Martyrern der Kirche hervorgegangen ist. Obige Biographie, welche der unermüdliche Verfasser so bald nach seiner Geschichte der katholischen Kirche in Schottland erscheinen läßt, entwirft uns ein Bild von der merkwürdigen und umfassenden Thätigkeit jenes Mannes, dem wohl in erster Linie die Erhaltung der katholischen Religion in England zu danken ist, obwohl er selbst den größten Theil seines Lebens in der Verbannung auf dem Festlande zuzubringen genöthiget war.

Nach einer kurzen Vorrede, in welcher der Verfasser hinweist auf das bisher unbekannte Material für die Geschichte jener kirchlichen Anstalten, das er in den Archiven der Propaganda und des Fürsten Borghese, so wie in der Angelika bei den Augustinern in Rom und in den Acten der Nuntiaturen von Madrid und Brüssel im Vaticanischen Archiv zu gewinnen im Stande war, gibt er ein „Literaturverzeichniß", in welchem an erster Stelle William Allen selbst mit 14 verschiedenen Werken und Schriften größten Theils zur Vertheidigung der katholischen Lehre und ihrer Verkünder in England erscheint. Allen war geboren im Jahre 1532 in der Provinz Lancaster, „welche neben der Grafschaft York durch die Stürme der Reformation am reinsten ihren katholischen Charakter bis in unsere Zeit herab bewahrt hat" (S. 13). Bereits im Jahre 1547 bezog Allen die Universität Oxford, um sich dem Studium der Philosophie zu widmen, in welcher er nach dem statutenmäßigen Cursus von sieben Jahren 1554 die Doctorwürde erlangte,

worauf er alsbald Vorlesungen über Logik zu halten begann. Zum Procancellariat der Universität durch einstimmige Wahl gerufen, erhielt er, obgleich noch Laie unter der Regierung der Königin Maria ein Canonikat an der Domkirche von York, als mit dem Tode dieser Königin und der Thronbesteigung Elisabeths das Werk der blutigen Verfolgung der Kirche in England neuerdings begann. Allen setzte seine Thätigkeit an der Universität noch einige Zeit fort, verließ aber England im Jahre 1561, um sich nach den Niederlanden zu begeben. Auf Anrathen der Aerzte kehrte er im nächsten Jahre noch einmal dahin zurück, sah sich jedoch schon im Jahre 1565 zur Flucht nach dem Continent genöthigt. Von da an hat er den heimatlichen Boden nicht mehr betreten. Zunächst begab er sich nach Löwen, dann nach Mecheln, wo er die Priesterweihe empfing, besuchte 1567 mit seinem Freunde Dr. Vandeville, dem Professor des canonischen Rechtes in Douay, die Hauptstadt der Christenheit, kehrte im nächsten Jahre mit demselben wieder nach Douay zurück, wo er nun diesen seinen Freund veranlaßte, die Errichtung eines Collegs zur Ausbildung englischer Priester in die Hand zu nehmen, da er der Ueberzeugung war, „daß die englische Geistlichkeit nach Lage der damaligen Gesetzgebung in der nächsten Generation zweifellos aussterben würde." (S. 25).

Für den weiteren Verlauf der Ereignisse im Leben des Cardinals und für dessen außerordentliche Thätigkeit zur Erhaltung der katholischen Religion in England müssen wir auf die vortreffliche Biographie selbst verweisen, die voll der interessantesten Schilderungen und Thatsachen ist. Wenn man gemeint hat, der Verf. hätte sein Werk mit dem Tode des Cardinals abschließen sollen, so hätte er nicht geleistet, was er auf dem Titel verspricht; im Gegentheil bieten die beiden letzten Kapitel über das englische Colleg in Douay und über die englischen Seminare in Spanien, Portugal und Frankreich noch des Interessanten so viel, daß man sie nur ungern vermissen würde. Im „Schlußwort" wirft B. noch einmal einen Blick auf die Thätigkeit des Cardinals Allen, der mit Recht „den hervorragendsten und den verdientesten Persönlichkeiten beigezählt werden muß, welche die Kirche im ausgehenden sechszehnten Jahrhundert hervorgebracht hat" (S. 267). Das schönste Zeugniß, das dem Wirken dieses Mannes ausgestellt werden kann, steht noch bevor, wenn nämlich die noch schwebenden Proceßverhandlungen über die Canonisation der englischen Martyrer des 16. und 17. Jahrhunderts zu Ende geführt und einer ganzen Reihe von Männern, welche unter Allens Leitung

heranwuchsen, die Ehre der Altäre zuerkannt würde. — Unter den 22 „Anlagen", welche der Biographie beigegeben sind, sind namentlich interessant das aus Foley entnommene „Verzeichniß der Blutzeugen und Bekenner des englischen Seminars in Rom", so wie der noch weit längere, 135 Nummern umfassende „Katalog der Blutzeugen des englischen Collegs in Douay," und ein weiteres Verzeichniß der „von den englischen Katholiken auf dem Festlande zur Erhaltung der Religion seit der Glaubensspaltung errichteten Collegien und Klöster"; beider Zahl beläuft sich auf mehr als fünfzig. Ein sehr ausführliches und sorgfältig gearbeitetes Register bildet den Schluß des Werkes. Wir können nur wünschen, daß dasselbe die weiteste Verbreitung finde, namentlich auch in den Kreisen, welchen die Erziehung der Jugend anvertraut ist, und in einer Zeit, wo man so manchen einflußreichen Katholiken die Worte Allens zurufen möchte: „Oportet meliora tempora non expectare, sed facere".

Innsbruck. Kobler S. J.

Erzherzog Ferdinand II. von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder. Von Dr. Jos. Hirn. 1. Band. Innsbruck 1885. Wagner XVII. 685 S.

Wenn vorliegendes durchaus auf archivalischem Quellenstudium beruhende Werk zur Anzeige gebracht wird, so geschieht es vor Allem, um die Aufmerksamkeit auf den reichen kirchengeschichtlichen Stoff hinzulenken, der in demselben niedergelegt ist. Das Buch beschäftigt sich zwar in gewissem Sinne nur mit Localgeschichte; aber die Vorgänge und Zustände in Tirol während des bewegten 16. Jahrhunderts besitzen vielfache Berührungspunkte mit denjenigen in andern Ländern zu jener Zeit, und die lebensvolle, naturgetreue Darstellung, welche der ebenso fleißige und kritische wie kirchlich gesinnte Herr Verfasser denselben auf Grund seiner unmittelbaren Beobachtung der Dinge in den handschriftlichen Quellen angedeihen läßt, die historischen Bildnisse, die er aus dem Cultur- und Kirchenleben Tirols in jener Zeit eines gährenden Ueberganges entwirft, zeichnen zugleich ein merkwürdiges Stück der religiösen Zeitgeschichte überhaupt.

Um zunächst mit der Person und der historischen Stellung des Hauptthandelnden bekannt zu machen, wird ausgegangen von den Jugendjahren und der ersten Regierungsthätigkeit des Erzherzogs Ferdinand in Böhmen. Die Erziehung der Kinder Kaiser Ferdinands I. war eine einfache, nahezu schlicht bürgerliche. Die Knaben wurden zu eifrigem Sprachstudium, fleißi-

gem Zeichnen, zu häufigen Körperübungen angehalten. Als aber die Erzherzoge der Hofschule entwachsen, ihren besonderen Wirkungskreis erhielten, da lernten sie schnell die bisherige Einfachheit mit dem modernen spanischen Hofglanz vertauschen. An den ebenso folgenschweren als stürmischen Zeitereignissen nahm Ferdinand frühzeitig Antheil. Er ist Augenzeuge der Schlacht bei Mühlberg, er weilt eben in Augsburg, als K. Karl den verhängnißvollen Plan ventiliren läßt, seinen Sohn Philipp auf den deutschen Thron zu bringen, er begleitet seinen Vater nach Linz, um hier Zeuge zu sein von der tiefen Demüthigung des kaiserlichen Hauses nach dem Verrathe des Churfürsten Moriz. Im J. 1556 unternimmt er eine Expedition nach Ungarn, um Szigeth zu verproviantiren, nicht eine epochemachende Kriegsthat, allein eine der wenigen kaiserlichen Unternehmungen, die überhaupt damals wider den Erbfeind gelangen. Während all dieser Vorgänge war Ferdinand Statthalter von Böhmen, wo er mit großer Strenge der Ausbreitung des Picardenthums wehrte, wogegen seine höfische Umgebung zum guten Theil aus utraquistischen Elementen bestand. Unter dem reichen böhmischen Adel zählte der Erzherzog viele Freunde, er stand auch nach seinem Abzuge mit dem Lande seiner vieljährigen Statthalterschaft in lebhafter Verbindung. Auch damals war die Idee einer geschlossenen einheitlichen habsburgischen Hausmacht noch nicht zur praktischen Maxime geworden. Kaiser Ferdinand theilte die Länder unter seine Söhne. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich hier um einen Akt der Nachgiebigkeit gegen den zweitgebornen, Ferdinand, handelte, wobei allerdings der Vater bestimmte Cautelen setzte, um eine gewisse Einheitlichkeit zu erhalten. Verf. zeigt, daß trotz solcher Vorsicht eine faktische Trennung der Erblande ins Leben gerufen ward.

Erst drei Jahre nach dem Tode des Kaisers und Vaters hielt Ferdinand seinen feierlichen Einritt ins Land Tirol als Fürst desselben (1567).

Diese Ereignisse behandeln die ersten vier einleitenden Capitel. Es folgt nun die Darstellung der innern Landesgeschichte. Hier tritt natürlich die Person des Fürsten mehr in den Hintergrund, wogegen die kirchlichen, culturellen, rechtsgeschichtlichen und finanziellen Zustände eine detaillirte Behandlung erfahren.

Den Vortritt hat die wichtigste zeitbewegende Frage, die kirchliche.

Verf. zeichnet zunächst den Boden, auf dem das Unkraut kirchlichen Abfalls auch in Tirol und den Vorlanden üppig gedeihen konnte: den Verfall des religiösen Geistes beim Bauernvolk, die mächtige Einwirkung des protestantischen Auslandes,

die mannigfachen Gebrechen der Weltgeistlichkeit, die Auflösung, welche in vielen Ordenshäusern alle Bande der Ordnung zerstörte. Nur einige Landesklöster gewähren unter diesem traurigen Prozeß der Dissolution das wohlthuende Bild echten monastischen Wandels.

Auf solchem Grunde konnte sich jede Form des Protestantismus leicht verbreiten. Höflinge und Beamte, Adelige und Geistliche, Bürger und Knappen gingen in das Lager der Neukirche über. Besonders stellte die Frauenwelt eine Anzahl der hartnäckigsten und widerspruchseifrigsten Ketzer. Im Bauernstand fanden die Apostel der Wiedertäufer trotz der schwersten Verfolgung großen gläubigen Anhang. Um weiterem Abfall zu begegnen griff nun Ferdinand, dem Beispiel seines Vaters folgend, von Anfang an mit aller Entschiedenheit ein. Die Religion des Landes, der Katholicismus, sollte in Tirol rein erhalten werden. Verf. unterscheidet die Maßregeln der Abwehr und der Verbesserung. Allgemeine Religionsmandate befahlen treues Festhalten an der angestammten Kirche, specielle Mandate schärften die Befolgung der Kirchengesetze ein: Haltung der Fasttage, der Feiertage, Besuch des Gottesdienstes, Empfang des Sakramentes unter einer Gestalt. Gefährliche Schriften durften weder gekauft noch gelesen werden. Man controllirte ebenso eifrig den privaten Büchervorrath als den Verlag der Buchhändler. Wer kirchliche Gebote übertrat, büßte mit Geldstrafen, förmlichen Abfall traf Landesverweisung, Wiedertäufer die Hinrichtung. Immer wurde jedoch, bevor es zu strengen Mitteln kam, der Weg der Güte, Unterweisung und Vorstellung versucht, und auch dann, wenn solche Mittel nicht fruchteten, ist nicht immer der harte Wortlaut des Gesetzes zur Ausführung gekommen.

Vom Papste angeeifert und belobt arbeitete Ferdinand an der Besserung des Klerus. Er unterstützte die geistlichen Visitationen, bestrafte pflichtvergessene Priester, belohnte eifrige Seelsorger und suchte die Pfarrer besonders zu getreuer Verwaltung ihres Lehr- und Predigeramtes anzuhalten. Mit diesen Schritten vereinigten sich jene der Landesbischöfe, welche durch Synoden, Visitationen und Vorschriften die Mißbräuche allmälig zu tilgen bemüht waren.

Da an Geistlichen regularen und säkularen Standes großer Mangel war, begrüßte Ferdinand mit Freuden die Mithilfe des Jesuitenordens an der katholischen Restauration seiner Länder. „Wer die Gegenreformation ernstlich wollte, mußte die neue Stiftung willkommen heißen". Die Gesellschaft Jesu, reich beschäftigt in der Schule (Innsbruck und Hall), auf der Kanzel,

im Beichtstuhle und am Krankenbett, geleitet von Männern wie Canisius, Hoffeus u. a., erfreute sich schon nach wenigen Jahren großer Erfolge, denen auch gewisse Reibungen, welche ja kaum ausbleiben konnten, keinen Eintrag thaten. Neben dem Jesuitencolleg erhob sich in Innsbruck noch ein neues Ordenshaus der Franziskaner, dem Johann Nasus angehörte, welcher unermüdlich durch Wort und Schrift thätig war.

In diesem energischen Zusammenwirken zwischen Landesfürst und Kirche lag auch die Möglichkeit einer Besserung des kirchlichen Zustandes. Auch das religiöse Beispiel des Erzherzogs konnte nicht ohne Wirkung bleiben. Auf die Periode der Stagnation folgt die Zeit des allmähligen Wiedererwachens: das Volk eilt in stetig wachsender Zahl zum Gottesdienst, der nun prächtiger, würdevoller gefeiert wird, viele eilen vertrauensvoll zu den Wallfahrtsstätten (Seefeld, Matrei, Waldrast), es bilden sich wieder religiöse Vereine, namentlich Congregationen, denen ein hervorragender Antheil an der Wiederherstellung der Religiosität in Tirol wie in anderen deutschen Ländern zufällt, unter Klerus und Volk treten Persönlichkeiten hervor, welche, erfüllt von kirchlichem Eifer und ehrbaren Wandels, als treue Söhne der Kirche sich bewähren und welche zeigen, daß echt katholischer Geist wieder ins Land gezogen. Ferdinands Wirksamkeit war keine vergebliche „so für die Einheitlichkeit der Glaubensform wie für die Belebung und Festigung kirchlicher Gesinnung."

Der nächste Abschnitt behandelt die Beziehungen zwischen geistlicher und staatlicher Gewalt. Es wird nachgewiesen, wie letztere, infolge ihrer Mitwirkung bei der kirchlichen Restauration, eine Erweiterung ihrer Sphäre zu Ungunsten der Kirche gewinnt; das protestantische Princip des Landeskirchenthums ist nicht ganz ohne Rückwirkung auf die katholischen Staaten geblieben. Am meisten erfuhren dies die Landesbischöfe, welche trotz ihres Sträubens auch in eine immer strengere politische Abhängigkeit vom Erzherzog geriethen. Es ist in dieser Hinsicht der Temporalienstreit des Bisthums Trient und des Klosters Neustift mit Ferdinand bemerkenswerth.

Den weiteren mehr profangeschichtlichen Inhalt des überall interessanten Buches können wir in dieser theologischen Zeitschrift nur ganz kurz andeuten. In natürlicher Reihenfolge gelangen die verschiedenen Zweige geistiger Cultur zur Schilderung: Schulwesen, Wissenschaft, Kunst. Die Schulen werden vermehrt, das erste Mal erscheint eine officielle allgemeine Schulordnung, die Jesuitenschulen bilden den Keim der spätern Gymnasien. In allen Landestheilen, besonders aber am Hofe treffen wir Gelehrte, arbeitseifrige Männer der Wissenschaft, unter denen die Geschicht-

schreiber Roo, Dezius, Schrenk und Putsch am bedeutendsten hervorragen. Noch größer ist der Kreis von Künstlern, welche namentlich Hofbauten wie Maximilians Grabmal, die Hofkirche, die silberne Kapelle, Schloß Ambras u. s. w. mit ihren Arbeiten schmücken.

Im Abschnitt „Materielle Cultur" kommen Gewerbe, Handel und Verkehr, bäuerliche Lasten und Kreditverhältnisse zur Sprache. Wir erhalten ein ausführliches Bild des tirolischen Verkehrslebens, Mittheilungen über die ersten Druckereien im Lande, über den Rückgang der Zünfte. Jener Zeit gehört auch die erste Entwicklung des Postverkehres an. Mit hinein geflochten ist die Geschichte schwerer Hungerjahre.

Die Geschichte des Behördenorganismus zeigt uns Amt und Stellung des Statthalters, der Regierung und Kammer, des Hofrathes, des Landeshauptmanns. Das Kapitel Polizei bringt die Geschichte der Seuchenjahre und des damaligen Luxus. Die traurigen Verirrungen des Hexenwahns und die brutalen Friedensstörungen der welschen Banditen sind namentlich Episoden von allgemeinerem Interesse in dem Paragraph über Justizwesen.

Das Einkommen des Landesfürsten bestand in Domänen, Regalien und Steuern. Verf. bringt da zunächst eine Geschichte damaliger Waldwirthschaft und zeigt dann das reiche und bunte Leben an den Bergwerken, welche freilich schon im Verfall begriffen waren, wir lernen Ferdinands Münzstätte kennen, welche sogar Arbeiten nach Spanien abgibt. Endlich erhalten wir Einblick in die staatliche Finanzwirthschaft. Man vermag Einnahmen und Ausgaben nicht auf gleichen Fuß zu bringen; daher steigt die Schuldenlast, die landesfürstliche Kammer geräth in drückende Abhängigkeit von den reichen Augsburger Patriziern.

Den Schluß bildet die Darlegung des Vertheidigungswesens. Das Ritterthum ist bereits verfallen, die kriegerische Kraft und Umgebung ist bei Bürgern und Bauern zu suchen. Ferdinand beförderte gern die Entwicklung des volksthümlichen Schützenwesens und gab selbst mancherlei Feste dazu, worunter namentlich das Fest von 1574 besonders reich ausgestattet war.

Während der Verfasser bei seinen Urtheilen über all diese profangeschichtlichen Dinge auf eigenem festem Boden steht, merkt man hingegen seiner Beurtheilung von innerkirchlichen Verhältnissen, von Zuständen im Ordensleben und namentlich von kirchenpolitischen Fragen, wie sie damals oft auf das schwierigste sich verwickelten, eine gewisse Unsicherheit an. Wir wollen ihm als Laien dieses durchaus nicht zum Vorwurf machen; man findet Aehnliches ja auch oft genug in kirchenhistorischen Werken selbst von katholischen Theologen. Insbesondere scheint der Verfasser, was die eigentliche Rechtsfrage der damaligen staatlichen Maßregeln zur Abwehr des Protestantismus betrifft, sich zu viel an Ranke, Maurenbrecher und Stieve angeschlossen zu haben. Diesen und anderen, dem Kirchenrechte ganz ferne stehenden Gelehrten, ist es geläufig, den katholischen Fürsten bei jenen Maßregeln als Motiv den Satz unterzulegen, welcher bei protestantischen heimisch war, daß die

Unterthanen zur Religion des Landesherrn gezwungen werden müßten; und diese Historiker vermeinen noch eine gewisse Entschuldigung des katholischen Verfahrens beizubringen, wenn sie unter Mißbilligung des bekannten harten Einschreitens protestantischer Landesfürsten, sei es gegen katholische sei es gegen andersdenkende protestantische Unterthanen, hervorheben, daß „der Geist einer exclusiven Rechtgläubigkeit nun einmal in der Welt vorherrschte". (Ranke bei Hirn 160.) Allein diese Entschuldigung enthält mehr des Tadelnden als des Rechtfertigenden. Die Auffassung ist auch historisch durchaus nicht haltbar, als hätten sich die katholischen Fürsten einfachhin auf ein Recht des Regenten über die Religion des Landes berufen; noch weniger lassen sich die fortgesetzten päpstlichen Aufforderungen an dieselben zum thatkräftigen Widerstande gegen die Neuerung als eine Proclamirung des gedachten vermeintlichen Rechtes ausdeuten. Ebenso wie die meisten katholischen Fürsten würde auch Erzherzog Ferdinand II. den Grundsatz Cujus regio illius et religio mit Abscheu zurückgewiesen haben; und damit hätte er dem wohlbegründeten Princip seiner Maßregeln zum Schutze des allein wahren Glaubens nicht zuwidergehandelt. Dieses Princip war, wie aus des Herrn Verfassers eigener Darstellung zur Genüge hervorgeht, die Pflicht des christlichen Regenten gegenüber der einzig von Christus gestifteten Kirche, gegenüber der alleinigen Vermittlerin der höchsten und ewigen Güter seiner Unterthanen; nicht aber war es das Phantom von einem aus der Territorialhoheit hervorgehenden Rechte über die Gewissen. Hatte auch die Rücksicht auf Erhaltung der öffentlichen Ruhe und auf die Förderung eines gedeihlichen Zusammenlebens, also das Interesse des Staatswohles, einen gewissen Einfluß auf die Haltung Ferdinands und seiner katholischen Mitfürsten, so gab doch jene Ueberzeugung den Ausschlag, welche der Erzherzog einem Gesandten des Brixener Bischofs 1580 mit den schönen Worten ausspricht: „du sollst wissen, daß ich ein katholischer fürst bin und mit gottes hilfe bleiben will, es könnte mich auch gott höher nit strafen, als daß er von dem kath. glauben mich ließ abfallen, deshalb magst du den herrn von Brixen anzeigen: wo sie zur erhaltung der katholischen religion meiner hilf bedürftig, daß sie mich nit sparen, dann ich, so stark ich bin, die Kirche zu defendiren gesonnen und sollt es auch mein blut kosten" (S. 162).

H. Grisar S. J.

Compendium juris ecclesiastici ad usum cleri, ac praesertim per imperium Austriacum in cura animarum laborantis. Scripsit Dr. Simon Aichner episcopus tit. Sebasten., suffraganeus Brixinensis etc. Editio quinta novis curis recognita et emendata. Brixinae. 1884. Weger. pp. 810. LXX.

Von einem Compendium des Kirchenrechtes, welches den doppelten Zweck verfolgt, ein Lehrbuch den Candidaten des Priesterstandes, den bereits mit einem kirchlichen Amte betrauten Priestern ein Hilfsbuch zu sein, verlangen wir außer einem echt kirchlichen Geiste und vollkommener Correctheit der Lehre, d. h. jenen Eigenschaften, die jedes theologische Buch haben muß, vorzüglich noch drei Stücke: Reichhaltigkeit und doch sorgfältige Wahl des Stoffes, Klarheit in der Darstellung, und Kürze. In seinem Handbuche muß der Studirende der Theologie das Wissenswertheste, vor allem die Grundlehren des betreffenden Faches finden; ihm besonders muß dieser Stoff mit Genauigkeit und Präcision vorgelegt werden, damit er sich von Allem richtige und klare Begriffe zu bilden im Stande sei; er muß Alles kurz ausgedrückt finden, da ihm die Zeit mangelt, Vieles und Weitschweifiges zu lesen.

Diese Vorzüge nun eignen in hohem Grade dem oben angezeigten Compendium, das den ehemaligen Professor des Kirchenrechtes und nunmehrigen hochwürdigsten Fürstbischof von Brixen zum Verfasser hat. Unumwunden sprechen wir es aus, dasselbe kommt seiner ganzen Anlage nach dem Ideale eines zu den genannten Zwecken verfaßten Compendiums des Kirchenrechtes sehr nahe.

Der gelehrte und scharfsinnige Verfasser behandelt die Wissenschaft des Kirchenrechtes als das, was sie ist, als eine practische Wissenschaft. Er hat unentwegt den Zweck im Auge, das jetzt geltende Recht darzustellen und nebst den Fundamentallehren desselben dem Leser eine größtmögliche Detailkenntniß zu vermitteln. Die Behandlung ist dabei vollkommen wissenschaftlich; es tritt bei aller Fülle von Material, die das Buch enthält, kein Satz auf, dessen Begründung nicht hinreichend angegeben wäre, möge dieselbe nun aus der Natur der Sache oder aus positiven Bestimmungen Gottes und der Kirche entnommen sein. Tiefblickenden Geistes dringt der Verfasser regelmäßig bis auf den Grund vor, hebt die vorzüglichsten Wahrheiten gebührend heraus, knüpft aber an diese sehr viele Einzelheiten, so daß mit diesen die hauptsächlichsten Lehren um so tiefer sich dem Geiste einprägen. Dabei kommt auch die historische Entwickelung des Kirchenrechtes zur gebührenden Geltung, doch in der Art, daß die Geschichte eben nur als Hülfswissen-

schaft erscheint, was sie wirklich ist. Dem Leser dieses Compendiums wird es klar, daß es eine Selbsttäuschung ist, wenn sich das canonische Recht für eine historische Wissenschaft hält.

Die Darstellung fließt sehr einfach und ruhig dahin. Mag vielleicht einem strengeren Kritiker das eine oder andere lateinische Wort unserem deutschen Idiom nachgebildet erscheinen, so wird doch auch ein solcher durch den einfachen und edlen Stil, durch den vollkommen klaren und durchsichtigen Ausdruck der Gedanken entschädigt werden.

Die Klarheit der Darstellung wird durch die vielen an die Spitze gestellten sorgfältigen Definitionen wesentlich gefördert. Gerade diese Definitionen sind es, auf welche beim theologischen Unterrichte großer Werth zu legen ist. Für den Docenten wird freilich eine gute Definition oft erst die Frucht und der Schluß eines langen Studiums sein; da aber dem Studirenden ein fertiges System von Gedanken vorzutragen ist, — der vielfach verschlungene Weg der Analyse, an dessen Ende erst sich die Definition finden läßt, erschwert das Verständniß bedeutend — so bleibt es für den Unterricht immer das Geeignetste, allseitig erwogene Definitionen vorauszuschicken und an diese im Laufe der Behandlung anzuknüpfen.

Endlich heben wir an A's. Compendium eine sehr wohlthuende Kürze sowohl in der Darstellung als im Ausdruck hervor. Hieher rechnen wir auch, daß der Verfasser nicht selten den Ballast verschiedener Meinungen, für welche sich im Grunde genommen doch kaum etwas anderes geltend machen läßt, als daß sie bei einigen Auctoren sich finden, einfach über Bord geworfen hat. Wo immer aber eine in etwa sachlich begründete Meinungsverschiedenheit bei den Auctoren sich findet, da wird diese gewissenhaft angemerkt. In der Beibringung von Argumenten beobachtet der Verfasser ein sehr weises Maaß; sie werden weder zu sehr gehäuft, noch unnöthiger Weise wiederholt; dabei ist jedoch der verständige Leser immer in der Lage, sich von allem Mitgetheilten Rechenschaft zu geben. Auch den sprachlichen Ausdruck beherrscht dieselbe Kürze, ohne daß er dadurch dunkel würde.

Aus der Literatur findet sich zu Anfang jedes besonderen Abschnittes das Beste verzeichnet; die neueste Auflage ist hierin reichhaltiger geworden; eine vollständige Literaturangabe, wie sie gegenwärtig vielfach zur Manier geworden ist, wäre namentlich für ein Compendium überflüssig.

Der Verfasser berücksichtigt neben dem allgemeinen in sehr ausgiebigem Maaße das in Oesterreich geltende Kirchenrecht, und wo es dienlich erscheint, auch die österreichischen Staatsgesetze. So

ist das Werk vor allem für den Clerus der österreichisch-ungarischen Monarchie geschrieben; da indeß die für unsern Kaiserstaat besonders geltenden Bestimmungen als solche gekennzeichnet sind, wird es den Priestern und Studirenden auch in andern Ländern vortreffliche Dienste leisten.

Die neueste Auflage hat außer manchen kleineren Zusätzen und vielen Druckfehlerverbesserungen dankenswerthe Erweiterungen erfahren durch die Darstellung des gegenwärtigen Verhältnisses von Kirche und Staat in den einzelnen Ländern von Europa und Amerika, sowie durch die Abhandlung über die gegenwärtig zum großen Nutzen der Kirche an Zahl sich vermehrenden und im Innern erstarkenden geistlichen Congregationen.

Die Eintheilung des Werkes in eine pars generalis (S. 19—170), welche im ersten Buche von den Quellen des Kirchenrechtes handelt, im zweiten (S. 61—170) das öffentliche Recht bespricht, und eine pars specialis, schließt sich an die auch sonst übliche Eintheilung in jus publicum und jus privatum an. Auf den von A. mehr noch als von Andern bevorzugten, immerhin relativ doch kurzen Abschnitt über das öffentliche Kirchenrecht möchten wir hier besonders aufmerksam machen. Der Verfasser berücksichtigt darin vielfach das bekannte, mit vielem Scharfsinne geschriebene Werkchen Tarquini's, ohne indeß ihm überall zu folgen. Bei der weiteren Eintheilung des speciellen Theiles tritt, wie bei anderen Compendien so auch hier, die Schwierigkeit zu Tage, den ganzen Stoff in ein gut gegliedertes System zu bringen. Eben deshalb übergehen wir gerne die Ausstellungen, die sich hier machen ließen. Die bekanntlich sehr anfechtbare Dreitheilung der Kirchengewalt in die potestas magisterii, ministerii et imperii mag aus dem Grunde in der neuen Auflage nicht geändert sein, damit zwischen dieser und der früheren ein nicht zu bedeutender Unterschied hervortrete.

So wünschen wir dem Buche auch in seiner neuen Auflage die weiteste Verbreitung. Mögen alle Leser desselben den echt kirchlichen Geist, von dem es beseelt ist, und eine gründliche Kenntniß der kirchlichen Vorschriften, aus der ja ihre Vertheidigung gegen jeden Angriff von selbst sich ergibt, sich aneignen. Jene Lehranstalten, welche dasselbe als Grundlage für die Vorlesungen aus dem Kirchenrechte angenommen, haben dadurch nicht so sehr dem Werke, als sich selber ein ehrenvolles Zeugniß ausgestellt.

J. Biederlack S. J.

Die Exegese der siebzig Wochen Daniel's in der alten und mittleren Zeit. Von Dr. Franz Fraidl, o. ö. Professor des alttestamentlichen Bibelstudiums. Graz, Leuschner und Lubensky, 1883. gr. 8°. 160 SS.

In dem Verfaßer obiger Abhandlung begrüßen wir freudig einen neuen Genoßen an der nicht allzu dicht gedrängten Tafelrunde unserer alttestamentlichen Exegeten; um so freudiger, da er sich durch richtige Methode, gesundes Urteil und ausgebreitete, nicht auf bloße Commentarcompilation beschränkte Quellen- und Literaturkenntnis auszeichnet; Eigenschaften, ohne welche selbst die beste Gesinnung und der treueste Fleiß wesentlich zur Unfruchtbarkeit verurteilt bleibt. Er behandelt hier die für die Demonstratio christiana so wichtige Weißagung im 9. Kapitel Daniel's zunächst historisch, indem er die Geschichte ihrer Auslegung von der alexandrinischen Uebersetzung an bis zum Ende des Mittelalters verfolgt; doch ergeben sich dabei auch wichtige apologetische Resultate, namentlich die fast einstimmige Ueberzeugung der christlichen, wie der älteren jüdischen Ueberlieferung, daß sich diese Weißagung auf die Ankunft des Messias beziehe. So lange freilich die wirkliche alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel in Gebrauch war, welche den Text der Wochenprophetie auf das freieste umstellt und abändert, um den terminus ad quem der 70 Jahrwochen in die machabäische Zeit zu verlegen, konnten die des Urtextes unkundigen Kirchenväter nicht viel mit der Stelle anfangen; daher sie der h. Justin gar nicht, der h. Irenäus nur eschatologisch benutzt. Um so willkommener war dann die genauere Uebersetzung Theodotion's, welche von der Kirche bekanntlich im Buche Daniel der alexandrinischen einfach substituirt ward und schon bei Clemens von Alexandrien, Hippolyt und Tertullian zu Grunde liegt (ganz vor kurzem hat man bemerkt, daß sie schon im Pastor Hermae benutzt wird). Mit Hilfe dieser Uebersetzung ließ sich die Erscheinung Jesu Christi als Endpunkt erreichen, wenn auch noch immer manche Väter fortfuhren, die letzte Jahrwoche in die Zeit des Antichristes zu verlegen. Noch günstiger gestellt waren die Väter, welche die Peschittho, und ganz besonders diejenigen, welche die Vulgata benutzten.

Neben der Verschiedenheit der Uebersetzungen, über welche hinaus nur wenigen alten Autoren der Recurs auf den hebräischen Text offen stand, bewirkte auch die Unzulänglichkeit der damaligen chronologischen Kenntnisse und die Ungleichheit der exegetischen Begabung, daß der fast allgemein zugestandene messianische Charakter der Stelle durch sehr verschiedenartige Deu-

tungen und Berechnungen nachzuweisen versucht ward. Am verbreitetsten ward zuletzt durch die Glossa ordinaria die Erklärung Beda's, welche auf der besten Uebersetzung (Vulgata) und der schon von Julius Africanus angegebenen und auch durch Chrysostomus und Theodoret befolgten Berechnung (von Nehemias bis zur Kreuzigung) beruhte.

Unter den Zeugen der christlichen Tradition über die Wochenprophetie vermisst man den ältesten syrischen Kirchenschriftsteller, Aphraates, welcher sich in drei Abhandlungen aus dem Jahre 344 n. Chr. darüber äußert. In dem „Beweis daß Christus der Sohn Gottes ist" (The Homilies of Aphraates, ed. W. Wright, S. 341) sagt er, Daniel weißage die Ankunft und Tötung des Messias nach den 62 Wochen, welche die bleibende Zerstörung Jerusalems nach sich ziehen werde. Ausführlicher bespricht er in der Abhandlung „gegen die Behauptung der Juden, daß sie einst wieder versammelt werden würden" (S. 368—375) das ganze Kapitel: die 7 Jahrwochen reichen vom Beginne bis zur Vollendung des Tempelneubaues; die 62 von da bis zur Erscheinung Christi; in die letzte fällt die durch seine Kreuzigung verursachte Verwerfung des jüdischen Volkes. In der „Abhandlung über die Verfolgung" (S. 412) wird nur gelegentlich bemerkt, Daniel habe eine ewige Verödung Jerusalems geweißagt, und Jesus habe durch sein Kommen die Wochenprophetie erfüllt.

Bei der Besprechung des h. Ephräm hätten vielleicht auch die hierhergehörigen Stellen aus den Hymnen gegen Kaiser Julian Erwähnung verdient (vgl. diese Zeitschrift, 1878, S. 340. 355).

Doch bei derartigen historischen Ueberblicken erscheint oft dem Einen wichtig, was der Andere übergehen zu dürfen glaubt. Jedenfalls ist die vorliegende Schrift eine sehr saubere, gründliche Arbeit, welche sich überall auf der Höhe des gegenwärtigen Standes der Forschung hält und den katholischen Fachgenoßen als nachahmungswertes Beispiel dienen kann. Aus Andeutungen der Einleitung ersieht man mit Vergnügen, daß von dem hochwürdigen Herrn Verfaßer noch eine Fortsetzung der geschichtlichen Uebersicht über die Wochendeutung bis zur Gegenwart zu hoffen steht, wie denn überhaupt jede neue Gabe von ihm als ein Gewinn für die katholische Wißenschaft zu bewillkommnen sein wird.

G. Bickell.

Deutschlands religiöse Zustände nach dem Augsburger Religionsfrieden vom J. 1555,

auf Grund des neuesten Bandes von Janssen's Deutscher Geschichte [1]) gezeichnet von **Dr. B. Otto.**

Viel Dunkel erfüllte bisher den Zeitraum der deutschen Geschichte, welcher in der Mitte liegt zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Beginne des dreißigjährigen Krieges. Wohl gewahrte man ein Gewirr von widerspruchsvollen Meinungen und schnell sich verschiebenden Parteistellungen, ein tolles Spiel vielgestaltiger Leidenschaften und politischer Ränke; aber die leitenden Fäden zu zeigen, die Triebfedern und Schwungräder bloszulegen, die Menge der Einzeldarstellungen zu einem lichten Gesammtbilde zu vereinigen, hatte bisher Niemand unternommen; wir sagen Niemand; denn, was der wackere Karl Adolf Menzel bietet [2]), wird doch wohl Keinen befriedigen.

Man begreift so die Spannung, mit welcher Deutschland seit Monaten dem vierten Bande des Janssen'schen Geschichtswerkes entgegensah. Das Buch ist kürzlich erschienen und behandelt, wie seine Aufschrift besagt, die ‚Allgemeinen Zustände des deutschen Volkes seit dem sogenannten Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 bis zur Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580‘. Die Folgezeit bis zum dreißigjährigen Kriege soll der fünfte Band zur Darstellung bringen; wie wir hören, ist er bereits in der Presse.

Zunächst begegnet uns in dem Buche das Verzeichniß der benutzten Schriften. Wir zählen ihrer gegen dreihundert und bemerken darunter zu unserer Freude mehrere von den italienischen Monographien des hochverdienten P. Joseph Boero S. J.; der Mann war der deutschen Geschichtswissenschaft bisher kaum mit Namen bekannt, und doch braucht man nur z. B. seine ‚Vita del Servo di Dio P. Claudio Jajo‘ (Firenze 1878) flüchtig durchzublättern, um sich zu überzeugen, daß er aus den Archiven seines Ordens gar manchen werthvollen Quellenbericht ans Licht gezogen hat. Das Bücherverzeichniß

---

[1]) Geschichte des Deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen. Vierter Band. Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung seit dem sogenannten Augsburger Religionsfrieden vom J. 1555 bis zur Verkündigung der Concordienformel im Jahre 1580. Erste bis zwölfte Auflage. Freiburg i. B. 1885. Herder. 515 SS. 8°.

[2]) Neuere Geschichte der Deutschen seit der Reformation. Bd. 2 und 3.

und mehr noch die Anmerkungen unter dem Texte belehren uns, daß auch viele alte, beinahe verschollene Bücher, Flugschriften, Einblattdrucke herangezogen wurden, auch eine Reihe von handschriftlichen Quellen, aus Frankfurt a. M., München, Blyenbeck u. s. w. Auch haben in höchst anerkennenswerther Weise die Herren Dr. Gottlob und Dr. Schwarz in Rom aus den dortigen archivalischen Schätzen mehrere kostbare Perlen beigesteuert (297. 304—307).[1])

Unter den vier Bänden, welche Prälat Janssen dem sechszehnten Jahrhunderte gewidmet hat, ist wohl keiner so bedeutungsvoll für dessen Geschichte, als gerade dieser vierte. Scharf gezeichnet, farbenreich, überwältigend ist das Bild, welches vor unseren Augen sich entrollt. Heben wir einige wenige Züge hervor. Das Ganze zu fassen, ist nur dem beschieden, welcher das Werk selbst zur Hand nimmt und gründlich studirt.

Wie stellt sich Deutschlands Geschichte dar in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts? Wir versuchen, es mit wenigen Worten zu sagen: Zunehmender Verfall des Reiches: Gebietsverlust und Schande nach Außen, Schwächung der Reichsgewalt und Zunahme der Unordnung im Innern. Auf protestantischer Seite: Wachsende Verbitterung zwischen den Predigern, Mehrung der Sekten, Tyrannei der Fürsten, rastloses Bemühen, die Katholiken aus dem Reiche zu verdrängen, Verwilderung des Volkes. Auf katholischer Seite: Geistliche und Laien sind in Unwissenheit und Laster versunken; aber die Kirchenversammlung von Trient gibt neues Leben, die Gesellschaft Jesu neue Apostel; das katholische Deutschland eint und ermannt sich. Man versucht dem katholischen Eintrachtswerke ein protestantisches entgegenzustellen in der ‚Concordienformel', aber vergeblich.

Ja, es war ein Jammer um das ‚heilige römische Reich deutscher Nation'.

Der Moskowiter raubte ihm Livland; der Pole nahm das Herzogthum Preußen in Beschlag; Frankreich behielt die widerrechtlich weggenommenen Bisthümer und haschte nach neuer Beute. Was thaten die Deutschen? Sie redeten auf ihren Reichstagen viel hin und her, beschlossen, daß man ‚nachdenken', ‚sich erkundigen', ‚schreiben', ‚eine stattliche Gesandtschaft abordnen' solle; schließlich aber blieb Alles beim Alten. Russen und Franzosen sengten und plünderten fröhlich auf deutschem Boden (67 ff. 289 ff.). In den Niederlanden wird der rebellische Oranier von deutschen Fürsten mit Geld und Truppen unterstützt; er kann ungestraft mit dem Franzosenkönig und der englischen Elisabeth um deutsches Reichsland schachern (257 ff. 270 f. 309 ff. 326 f.). Die Türken schleppen in ‚Friedenszeiten' jährlich gegen 20000 Christen in die Gefangenschaft, ihrer viehischen Unzucht und Menschenfresserei im Kriege nicht zu gedenken. Aber die

[1]) Die eingeklammerten Zahlen geben die Seiten des Buches. Wo wir Anführungszeichen setzen, sprechen die Quellen, welche der Verfasser anführt. Seine eigenen Worte sind es nur dann, wo wir dies ausdrücklich bemerken oder der Zusammenhang es deutlich zu erkennen gibt.

Türkengelder, welche die Stände bewilligt, wurden vielfach gar nicht eingezahlt, oder nur säumig. Maximilians II. glänzender Türkenzug im Jahre 1566 ging kläglich in die Brüche. Hätte nicht Papst Pius V. der Christenheit ‚den schönsten Tag des Jahrhunderts', den Tag von Lepanto, gegeben, was wäre aus Deutschland geworden? (72 f. 292 f. 299 ff.)

Bei so vielen deutschen Fürsten galt es für keine Schande mehr, im ausländischen Solde für fremde Höfe zu kämpfen.

Die Pfälzer boten bald dem Könige von Frankreich ihre Dienste an, bald seinen aufrührerischen Unterthanen, den Hugenotten. ‚Nach Gefallen der fremden Potentaten, klagte im Jahre 1570 der protestantisch gesinnte Kriegsoberste Lazarus von Schwendi dem Kaiser Max II., lassen sich die Deutschen um Geld gegen einander hetzen und auf die Fleischbank führen, also daß schier nichts Wohlfeileres bei diesen Zeiten ist, als der Deutschen Fleisch und Blut', weßhalb auch die deutsche Nation bei allen Völkern in gänzliche Verachtung gesunken sei (282 f.).

Wie sollte man auch Achtung haben vor den vielen deutschen Reichsfürsten, welche ständig von Frankreich oder von Spanien ihre Pension bezogen (268 f.).

Man denke nur an einen Landgrafen Wilhelm von Hessen, dem die französische Lilie ‚in sein Herz eingegraben war' (322 f.), einen Kurfürsten Friedrich von der Pfalz und seinen Sohn Johann Casimir, welche im Jahre 1573 sich bereit erklärten, die Kaiserkrone den Franzosen in die Hände zu spielen (323), an einen Erzbischof Salentin von Köln, welcher zwischen ‚französischen Kronen' und ‚spanischen Königsthalern' schwankt, ‚nach links und rechts hudelt und conspirirt', und dabei doch als ‚der deutschen Freiheit Beförderer' möchte angesehen werden! (324 f.)

Muth hatte mancher von diesen Herren nur dann, wenn es galt, hinter dem Schilde ‚der deutschen Libertät' dem Kaiser zu trotzen und dessen Ansehen mehr und mehr zu einem Schattenbilde zu verflüchtigen (49. 59. 79.). ‚Kaiserliche Befehle und Bitten, klagte Maximilian, gelten bei Vielen kaum noch einen Pfifferling' (280).

Was thaten alle dem gegenüber die Kaiser? Edel und groß steht die Person Ferdinands I. vor uns.

Wie rührend ist sein tägliches Gebet um den Frieden und die Einheit der Kirche! Wie bitter quälte ihn die Furcht, sein Erstgeborener möchte dem Glauben der Väter untreu werden! (417). Selbst der strenge Paul IV., obgleich mit dem Religionsfrieden keineswegs zufrieden, trug kein Bedenken, Ferdinands Wandel als leuchtendes Muster seinen Nachfolgern vor Augen zu führen (196). Aber der treffliche Fürst war zum Theil von geheimen Protestanten berathen (122); mit Dulden, Zuwarten, Unterhandeln, Nachgeben hoffte man die Gegner zu überwinden: man traute mehr auf Menschenwitz, als auf Gottes Vorsehung (124).

Und nun erst der unselige Maximilian! Wir müssen unserem Geschichtschreiber dafür dankbar sein, daß er ihm die Maske abgerissen hat, durch welche er so viele Zeitgenossen, selbst einen seligen Petrus Canisius, zu täuschen verstanden.

Jetzt wissen wir es: Trotz all' des katholischen Wesens, das Max, besonders in seinen späteren Jahren, nach Außen hin zur Schau trug, war er im Herzen ein Lutheraner (33. 65. 197), ein Verächter des tridentinischen Concils (418), ein Feind des ‚frechen Bischofs von Rom' (294); er würde sich gefreut haben, die Protestanten unter sich geeinigt zu sehen, weil damit ‚dem Papste der Hals gar abgeschnitten würde' (33). Als Mann ‚des doppelten Spieles', ‚weder Fisch noch Fleisch', genoß Max nirgends Vertrauen (198 f.). Unschön, wie sein Leben, war sein Tod (463). Auch der junge Rudolph, obwohl ‚ein frommer, guter Herr' und

sehr begabt, war seiner Aufgabe nicht gewachsen; er vergeudete die Zeit in Grübelei, Mißtrauen, Thatenlosigkeit (462 f.).

Die Schwäche der Kaiser kam zunächst den Friedensstörern im Reiche zu Gute. Ueppig wucherte die Zwietracht. Der Augsburger Religionsfriede trug ihren Samen in seinem eigenen Schooße. Er galt nur den Ständen des Reiches; für die Unterthanen war der Grundsatz feierlich bestätigt: ‚Wem das Land gehört, gehört auch die Religion‘; ein Grundsatz, der alle religiöse Freiheit vernichtet. Zudem umfaßte der Friede nur die Anhänger der alten Religion und jene des Augsburgischen Bekenntnisses. Wer aber besaß dieses Bekenntniß in seiner ‚ursprünglichen Reinheit‘? Viermal oder öfter ist es umgemodelt worden (24). An welche Ausgabe soll man sich halten? Oder soll das Augsburger Bekenntniß wirklich, wie einmal 34 lutherische Theologen erklärten, nur mehr ‚gleichwie ein Cothurnus, Bundschuh, Pantoffel und polnischer Stiefel worden sein, oder ein Deckmantel und Wechselbalg, damit die Sakramentirer und andere Sekten unter dem Schein und Namen der wahren Augsburgischen Confession ihre Irrthümer und Verfälschungen bedecken, schmücken, vertheidigen und bestätigen?‘ (24).

Offen trat der Zwist zu Tage im Jahre 1557, beim Wormser Religionsgespräche (28). Vergeblich suchte im folgenden Jahre der Frankfurter Receß die Wunde zu heilen; er rief nur das Confutationsbuch hervor, welches von Verketzerungen und Vermaledeiungen strotzte (31 ff.). Zu Naumburg versuchten die Fürsten, was den Theologen mißlungen war; aber schon in der ersten Sitzung brach der Hader los. ‚Die Gegensätze, sagt und zeigt unser Geschichtschreiber, traten fürder noch schroffer und schärfer hervor‘ (135). Das Maulbronner Religionsgespräch erweiterte den Riß zwischen Württemberg und Kurpfalz (194); das von Altenburg steigerte den Haß zwischen Kursachsen und dem herzoglichen Sachsen. Ein flacianischer Prediger nennt öffentlich die Universität Wittenberg ‚eine stinkende Cloake des Teufels‘ (167); ein anderer predigt, es sei besser, seine Kinder in ein Bordell zu schicken, als auf eine Universität (168). Im Dome zu Bremen verkündet Hardenberg die calvinistische Abendmahlslehre; aber Tilmann Heßhus wird gerufen, diese ‚geistliche Mordgrube‘ von ‚geistlicher Hurerei‘ zu säubern. Hardenberg, seines Lebens nicht mehr sicher, muß weichen, und Heßhusens Nachfolger Musäus nimmt eine Teufelsbannung nach der andern vor, bis die Leute mit Büchsen und Beilen zum Dome kommen und Daniel von Büren gleich einem andern Johann von Leyden haust, zum unsäglichen Nachtheil für Glauben, Sittlichkeit, Handel und Gewerbe (170 f.). Aehnliche Verwirrung richtete Heßhus in Magdeburg, ‚der Kanzlei Gottes‘, an. Der ‚Pfaffenkrieg‘ auf den dortigen Kanzeln wüthet so heftig, daß manche Zuhörer von der Gewissensangst und Aufregung krank werden, andere sich bis zum Wahnsinn erhitzen (174). Unterdessen werden die protestantischen Kirchen des Erzstiftes von Predigern bedient, welchen die ersten Grundlinien des Glaubens unbekannt sind. Die Visitationsberichte erwecken den Eindruck des Widrigen und des Lächerlichen zugleich (176 f.).

Andere Theologen hinwiederum schleuderten neue, bis dahin unerhörte ‚Dogmen‘ und damit neue Fackeln der Zwietracht unter die Menge: Brenz seine Allenthalbenheit des Leibes Christi (48), Amsdorff seine Schädlichkeit der guten Werke (14), Heßhus seine ‚Allmacht der Menschheit Christi in Abstracto‘ (186). ‚Jeder Prädikant, klagte man in Oesterreich, will in seiner Kirche Kaiser und Papst sein‘.

Dazu kam das fortschreitende Umsichgreifen des Calvinismus und der glühende Haß, mit welchem Lutheraner wider Calvinisten tobten (48. 206), und diese wider die lutherischen ‚Fleischfresser‘ und ‚brödenen

Herrgottsesser', welche in ihrem Abendmahle, wie Einige sagten, einen ,gebackenen, gekochten, gerösteten, im Ofen gargemachten, eingebrodteten, sieben Zoll langen Gott haben, den sie fressen, mit den Zähnen einhauend klein machen, dessen Theilchen sie in den Zähnen, bis sie verwesen, mit sich herumtragen' (351). Die Calvinisten aber, so rief der lutherische Württemberger Andreä von der Memminger Kanzel nach Heidelberg hinüber, sind die verlogensten Schelme, die der Erdboden trägt; die Heidelberger sind auf dem Wege, dem Gräuel des türkischen Alkoran zu verfallen' (336).

Kein Wunder, daß in solchen Stürmen selbst der Glorienschein zerstob, welcher bis dahin die ersten Patriarchen des neuen Kirchenwesens umgeben.

Im Jahre 1574 erklärte eine Anzahl Wittenberger Theologen, Luther's Bücher seien ungewiß, in seinen Streitschriften fänden sich Schmutzflecken und widerwärtige Dinge. Wilhelm von Hessen nannte ihn einen ,Schelm' der zwei Frauen wegen, die er seinem Vater erlaubt, ein andermal sogar ,eine alte, arme Löffelgans, die selbst nicht gewußt, was sie geschrieben' (343. 492). Noch mehr erblaßte Melanchthon's Stern. Osiander, der Lieblingstheologe Albrecht's von Preußen, nennt ihn einen ,verpesteten Menschen', der den Leuten ,blauen Dunst' vormache (10). Andere, selbst frühere Freunde und Schüler, schreien ihn aus als einen ,abtrünnigen Mameluken'. Er stirbt in Bitterkeit. Wenige Monate darnach wird sein Haus von Wittenberger Studenten gestürmt und verwüstet (86 ff.). ,Melanchthon, sagten die Jenenser Theologen im Jahre 1572, hat mit Calvin und Bullinger, diesen gotteslästerlichen Feinden des Testamentes Christi, unter einer Decke gelegen' (345). Commissäre August's von Sachsen verglichen ihn mit König Salomon, der zuerst gute Bücher geschrieben, dann aber Abgötterei angerichtet habe (488). Es fehlte nur noch Eines, und das leistete der Protestant Musculus beim Theologengespräche zu Herzberg: er verlangte, daß man Melanchthon's Leiche ausgrabe und sammt seinen Büchern verbrenne (491).

Das war die Luft, in welcher das Geschlecht der ,Streittheologen' heranwuchs, ein Flacius, Heßhus, Wigand, Musäus, Musculus, die ,Exules Christi', wie sie so gerne sich nannten, Männer — das muß man gestehen — aus hartem Holze geschnitzt, die es wagten, den ,hohen großen Hansen' zuweilen eine muthige Stirne zu zeigen, ,sollte auch die ganze Welt darüber krachen' (15 f. 35). Aber ihr Eifer, höherer Weihe bar, vergiftete sich selbst. Nicht zufrieden, wider den ,Antichrist in Rom' in die dröhnende Posaune zu stoßen und jeden dem Teufel zu übergeben, der mit den Papisten auch nur in weltlichen Dingen Gemeinschaft pflege (171), hauen und hämmern sie auch auf protestantische Prediger, Rathsherrn, Kanzler, ja selbst auf die Vernunft, ,die wilde Bestie', wie Illyricus sie einmal nannte (91), verfluchen, was sie früher gelehrt, gerathen sich schließlich selbst in die Haare, müssen wie ein gehetztes Wild von einer Stadt zur andern fliehen, sterben in Kümmerniß und Elend.

Es ist überhaupt eine Klage, welche aus protestantischem Munde immer wieder ertönt: Die Prediger wüßten keinen Frieden zu halten. Es war ein ,Beißen', ,Zetern', ,Balgen', ,Hohlhippen', ,Keifen' ohne Ende. Die heilige Stätte war zum Tummelplatz der Leidenschaften, der Predigtstuhl ein Raubritternest für theologische Landfriedensbrecher geworden (14. 19. 37. 45. 168 f. 339).

Das arme Volk! Es vergaß seinen Katechismus und stritt sich in seinen Weinschenken und Barbierstuben, ob die Musculisten oder die Prätorianer den rechten Glauben hätten, ob man ein Accidenter sein müsse oder sagen könne, ,der Teufel sei des Menschen Töpfer' (347), die schwan-

geren Weiber trügen leibhaftig den Teufel im Leibe, die verwesenden Leichname im Grabe führen fort, die wesentliche Erbsünde zu sein (471—472). Bei solchen Gesprächen kam es nicht selten zu Schlägen und blutigen Köpfen (92. 472). Wie die Wellen im stürmischen Meere jagte eine neue Meinung die andere. Die Leute wußten nicht mehr, was glauben (7. 9. 58). Viele warfen sich dem nackten Unglauben in die Arme, Andere dem Aberglauben. ‚Der leidige Teufel' mußte Alles verschuldet haben.

In der Pfarrkirche zu Weimar sah man ihn leibhaftig neben dem Prediger Mirus; von Vielen, berichten Wigand und Heßhus, sei er ‚etliche mal abconterfeit und endlich gedruckt worden (347). Professor Osiander hatte sogar, wenn wir seinen Gegnern glauben dürfen, zwei Teufel in schwarzer Hundsgestalt zu ständigen Begleitern (11), und dem Herzog Johann Friedrich von Sachsen erklärten die Weimarer Theologen alles Ernstes: ein großes Strafgericht Gottes stehe bevor; denn schon seien die Störche aus der Stadt nach dem Galgen gezogen, und man sehe Bienen mit türkischen Bunden (92). Das Alles vertrug sich mit dem Lichte des reinen Evangeliums; auch die magische Schaumünze und der magische Ring, welchen Albrecht von Preußen gegen die bösen Geister trug. Klüger noch war Kurfürst August von Sachsen; er spürte mittelst der Künste der Geomantie geheime Calvinisten auf, und ‚judicirte aus guten Radixzahlen,' ob Dieser oder Jener religiöse ‚Buberei' getrieben. Doch wir kämen an kein Ende, wollten wir all' die wunderlichen Gestalten vorführen, all' die Ausbrüche der Rohheit erwähnen, welche unser Geschichtschreiber verzeichnen mußte, diesen Königsberger ‚Hofbeichtvater' Funk, welcher von Justus Menius ein ‚voller Bierzapfen' genannt wurde und zuletzt geköpft werden mußte (183), diesen Doctor Caspar Piripach, welcher als Rector der protestantisirten Wiener Hochschule an die Reformationsurkunde des Kaisers Ferdinand mit dem Radirmesser sich heranmachte und zum Schaden der Katholiken sie fälschte (418), diese Studentenschaft von Frankfurt an der Oder, welche einen mißliebigen Lehrer auf dem Weg zum Colleg mit Steinen bewirft und ein andermal seine Strohpuppe köpft, rädert, den Hunden vorwirft (179), und wie sie sonst noch alle heißen mögen, diese traurigen Zeugen einer beweinenswerthen Verwilderung.

‚Im Papstthum waren die Leute fromm, züchtig, mildthätig, wohlhabend; jetzt sind die Pfarrherrn faul, unwissend, zänkisch, die Junker epicurisch; die Bürger schinden und schaben; die Armen darben; der Muthwille der Landsknechte kennt weder Maß noch Ziel. Frau Justitia ist eine schwerfällige, todtkranke Matrone. Zigeuner und Gaukler treiben ein verruchtes Spiel. Deutschlands gute Münze wandert in die Taschen der Venetianer und Türken. Beim Volke herrscht Völlerei, Zauberei, Ehebruch, Verachtung der Sakramente, Gotteslästerung; sie leben türkisch und gehen umher wie das Vieh. Das Evangelium ist in fleischliche Freiheit verkehrt und zum Schanddeckel aller Laster geworden'. Von solchen Schmerzensrufen wiederhallt das ganze Buch; in diesen Klagen begegnen sich die protestantischen Prediger und Rechtsgelehrten, Visitatoren und Landstände (8 ff. 41 ff. 87. 168. 173 ff. 181 ff. 273 ff. 339. 467 ff.).

Auch die Fürsten gestanden diese Mißstände ein. Die Frage liegt nahe, was sie denn zur Abhülfe thaten. Eines war ihnen hochheilig: das unbeschränkte Recht über Glauben und Gewissen der Unterthanen, das ihnen der Augsburger Religionsfrieden gesichert. Wir sehen einen Joachim von Brandenburg, den Stock in der Hand, seinen Geistlichen den rechten Glauben beibringen (180), sehen in der Pfalz mit Spießen und Büchsen jetzt den Calvinismus eingeführt und dann wieder das Lutherthum, jedes-

mal zum unsäglichen Jammer der vielen armen Prediger, welchen der Religionswechsel ihre Stelle und ihr Brot nimmt (347 ff. 476 ff.).

Will Jemand den Satz ‚Wessen das Land, dessen die Religion' noch besser verstehen, so schlage er die Geschichte des sächsischen Cryptocalvinismus auf und sehe zu, wie Kurfürst August mit dessen geistigen Vätern, dem Rathe Craco und dem Professor Peucer schaltet: Craco, vier Stunden lang gefoltert, stirbt mit zerrissenen Gliedern auf elendem Stroh. Dem Peucer, Melanchthon's Schwiegersohne, wird in seinem finstern Kerker jedes Mittel zum Schreiben und selbst die Bibel verweigert. Bürgermeister Rauscher von Leipzig droht ihm mit glühenden Zangen, Würmern, Schindanger, wenn er seinen Glauben vom Abendmahle nicht ändere, und fügt in des Kurfürsten Namen eine feierliche Verfluchung zu tausend Teufeln hinzu (352 ff.).

Was geschah aber mit dem weggenommenen Kirchen- und Klostergut, mit den eingezogenen Stiftungen? Da lesen wir wohl von etwa 200 Gerichten und ‚unsäglich anmuthigen Lustbarkeiten' bei einer Fürstenhochzeit zu Heidelberg, hören Protestanten Klage erheben über den ‚Spiel- und Saufteufel', welcher an den Fürstenhöfen spuke (496). Aber die Prediger versichern, sie müßten Hunger leiden, und ihren Wittwen bleibe nur der Bettelstab übrig (42 f.). Von den Kirchen, erklärt ein Prediger im Süden, sieht manche ‚einem Roßstalle gleicher, denn einem Tempel; regnet und schneit an allen Orten und Enden hinein'. Aus den Meßkleidern macht man den ‚Weibern von Perlen gestickte sammetne Hauben und Leiblein'. Wenn der Herr zur Jagd reite, müsse der Pfaffe auch ‚mit anderen Hundsbuben' mitgehen zum Hundehüten und Hetzen.

Zucht und Ordnung ging aus den Fugen. Es war ein Krieg Aller gegen Alle.

Doch nein, in einem Stücke sehen wir die Protestanten alle einig, Fürsten, Reichsstädte und Bauern, Calvinisten und Lutheraner: im Hasse gegen die Katholiken.

Zwei Gedanken drängen sich hier besonders lebhaft uns auf:

In den Augen des Katholiken besitzt jeder Protestant, soferne er nur gültig getauft ist, die Würde eines Christen. Häretiker, Sektirer oder, um das gehäßigste Wort zu gebrauchen, Ketzer, sind nach katholischem Kirchenrechte nur jene Protestanten, welche die katholische Glaubenslehre hartnäckig, mit verstocktem Herzen verwerfen. In Deutschland aber, schrieb der selige Petrus Canisius [1]) seinem Ordensgeneral Claudius Aquaviva, ‚gibt es unendlich Viele, welche im Glauben irren; aber sie irren ohne Eigensinn, ohne Verbissenheit und Verstocktheit'. ‚Die meisten von ihnen, schrieb er ein andermal, irren aus Unwissenheit' (382). Ganz anders standen im sechszehnten Jahrhundert die Katholiken in den Augen der allermeisten deutschen Protestanten da. Man stellte sie auf gleiche Stufe mit den Heiden, betrachtete sie schlechthin als Unchristen, als das Widerspiel eines Christen, als die Rotte und den Schwarm des höllischen Antichrists.

---

[1]) In der Staatsbibliothek zu München findet sich ein Codex in Folio mit Briefen des Seligen; es sind Abschriften, in denen sich zuweilen eine Lücke zeigt, öfter sogar nur freie Uebersetzungen des italienischen Originals; so z. B. der Brief an den hl. Ignatius vom 17. Juni 1556; derselbe ist überdies falsch datirt (Ingolstadt statt Prag) und läßt den letzten Abschnitt vermissen, welchen das Original bietet. Vgl. Rieß, Der selige Petrus Canisius (Freiburg i. B. 1865) 163 A. 1, und Boero, Vita del beato Pietro Canisio (Roma 1864) 120—121.

Oder welch' andere Bedeutung sollte man z. B. dem ‚gottseligen Bedenken‘ jener hessischen Generalsynode beilegen, welches besagte: die Katholiken seien Gotteslästerer, Abgötterer und Diener des Antichrists; man müsse auch alle äußerliche Gemeinschaft mit ihnen vermeiden? Die Katholiken haben nun einmal, wie ein Prädikant sich ausdrückt, ‚aus Gott einen Götzen, schier einen Apfelgott gemacht. . . . , müssen ihren Abgott zu Rom, den leibhaftigen Antichrist, für Gott anbeten und allen Dreck, der oben und unten von ihm geht, als göttlich verehren‘ (4 ff.). Daß die Messe eine ‚vermaledeite Abgötterei‘ sei, ward durch den Heidelberger Katechismus schon der zarten Jugend eingeimpft (191). Den gregorianischen Kalender wiesen österreichische Prediger als ‚scheußlichen Drachenschwanz‘ des Antichrists mit Entrüstung von sich (473). Welche Aufregung durchzitterte vollends das gesammte protestantische Deutschland, als im Jahre 1578 Herzog Julius von Braunschweig seinen ältesten Sohn zum Bischof von Halberstadt weihen und zwei anderen Söhnen die ersten Weihen geben ließ! Der Herzog, hieß es, habe seine Kinder dem Moloch geopfert. Chemnitz schrieb ihm: die papistischen Weihen nehmen, heiße buhlen mit der babylonischen Hure (494 ff.). Geradezu klassisch in dieser Art von deutscher Prosa ist der bluttriefende Acht-, Bann- und Höllenbrief, welchen der Theologe Matthäus Judex in seiner Zornesgluth wider Papst, Cardinäle, Bischöfe, Meßpriester, Mönche und Nonnen schleuderte. Gott bläst zum Sturme wider sie. Die weltliche Obrigkeit muß zu Schwert und Rad greifen, muß Galgen und Scheiterhaufen ihnen errichten. Schon umschwirren sie die Teufel, begierig ihre Seelen aufzufangen. Man glaubt, den Schwefelregen von Sodoma oder die Lavaströme des kochenden Vesuv herniederprasseln zu hören auf das verdammte Papistengeschlecht. Luther's ‚Papstthum vom Teufel gestiftet‘ hatte seinen Meister gefunden. Das führt uns auf einen zweiten Gedanken.

Was die Protestanten jener Tage anstrebten und suchten, war nicht Gleichberechtigung mit den Katholiken, nicht Erhaltung und Befestigung des Augsburger Religionsfriedens. Sie gingen auf nichts Geringeres los, als auf gänzliche Verdrängung der Katholiken. Schritt für Schritt können wir sie auf diesem Wege verfolgen.

Betrachten wir zunächst das Treiben auf den Reichstagen. Die Türkennoth der Kaiser wird als Schraube benutzt, mit der man die Aufhebung des geistlichen Vorbehaltes zu erpressen sucht; man spricht dabei natürlich vom ‚lieben theuern Evangelium‘, denkt aber doch auch lebhaft an die Versorgung der nachgeborenen Fürstensöhne durch geistliche Pfründen (64. 78 f. 450). Dann soll der Freistellung der Stände, welche der Religionsfriede gebracht, eine ‚Freistellung der Unterthanen‘ folgen; aber, merken wir es wohl, nur die Unterthanen der katholischen Fürsten sollen frei zum protestantischen Bekenntnisse übertreten können, nicht die Unterthanen protestantischer Herren zum katholischen (78. 210). Ein Jahrzehent später, im Jahre 1576, wird zum erstenmale von vielen Großen die ‚Freistellung der Stifte‘ verlangt: sie sollten auch protestantischen Grafen und Freiherrn offen stehen (456).

Wurden auch diese Zumuthungen vorerst von der Mehrheit der Stände zurückgewiesen, so wußte man doch um so erfolgreicher die Logik der Thatsachen und das Recht der bewaffneten Arme zur Geltung zu bringen.

Da ging es vor Allem an die vollständige Ausrottung der noch übrigen ‚geistlichen Möncherei und Nonnerei‘. Dem Religionsfrieden zum Hohne, hob Friedrich III. allein in der Rheinpfalz 55 Klöster und Stifte auf (191), Christoph von Württemberg 68. Und mit welchen Mitteln!

In Waldsassen sperrte man gemeine Weiber zu den Mönchen in die Zellen. In Württemberg ernannte der Herzog protestantische Aebte. Die Härte, mit welcher man den württembergischen Nonnen ihren Glauben ‚abzustricken‘ suchte, schreit zum Himmel; die Standhaftigkeit dieser ehrwürdigen Frauen wird dem biederen Schwabenlande zu ewigem Ruhme gereichen (39 ff.).

Es gab noch mehr ‚abzustricken‘. Trotz des Religionsfriedens und des geistlichen Vorbehaltes kömmt eine Reihe norddeutscher Bisthümer durch List und Gewalt in die Hände protestantischer Fürsten und geht für immer der Kirche verloren; mehr als ein eidbrüchiger, feiler Judas spielt eine schändliche Rolle dabei (82. 445 f.). Das Beispiel der Fürsten findet Nachahmung in den Reichsstädten (446 ff.). Zu Trier macht der Calvinist Olevian einen ungestümen Anlauf, die ‚rheinische Pfaffengasse‘ dem ‚Evangelium‘ zu öffnen (114 ff.). Es gelingt ihm nicht. Dafür können die Protestanten Oesterreichs sich rühmen, von Maximilian mehr Freiheit erhalten zu haben, als die Katholiken in irgend einem protestantischen Lande, und damit nicht zufrieden, toben und donnern sie weiter über ‚unmenschlichen Druck‘ und ‚papistische Abgötterei‘, bis es im Jahre 1577 zu Wien so weit kömmt, daß das Kaiserhaus kaum mehr wagen darf, mit der Frohnleichnamsprocession zu gehen (466 ff.).

‚Fort mit dem römischen Antichrist!‘ das war die Losung auch am kurpfälzischen Hofe, dem Mittelpunkte aller revolutionären Bestrebungen (237). Schon im Jahre 1569 bemerken wir dort fieberhafte Anstrengungen, England, Dänemark, Schweden, die protestantischen Reichsfürsten zum großen Bunde wider den Papst zu vereinen (277). Einige Jahre darauf kehrt Johann Casimir als Triumphator mit goldenem Lorbeerkranze nach Heidelberg zurück; sein französischer Raubzug war ja ein ‚heiliger Kreuzzug zur Ausrottung des Antichrists von Rom‘; er selbst ist der ‚neue Gideon‘ (361 f.), ein würdiger Sohn seines Vaters, der als ‚neuer Josia‘ auf eigenem und fremdem Boden Stiftungen geraubt, Taufsteine, Orgeln, Bilder aus den Kirchen geschafft, Bibliotheken verbrannt hat (191 ff.), Alles in Friedenszeiten, im Schatten des Augsburger Religionsfriedens. Was kümmerte sich erst Prinz Wilhelm von Oranien um diesen Frieden, als er in den Niederlanden den Namen des reinen Evangeliums heuchlerisch auf die Fahne der Empörung schrieb. Wem sollte nicht das Blut wallen, wenn er die Geschichte dieses Aufruhres liest. In Flandern allein 400 Kirchen zerstört; ein Papagei mit consecrirten Hostien gefüttert; 184 Geistliche nur in der Stadt Briel dem Hasse der Calvinisten geopfert! (254. 315).

‚In innigem Zusammenhange, erörtert unser Geschichtschreiber, stand die niederländische Revolutionspartei mit der Grumbach-Gothaischen Verschwörung‘ (257). Die Geschichte dieser Verschwörung ist für sich allein schon ein kostbares Kabinetsstück, ein Miniaturbild der gesammten Reichszustände. Da ist Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen, der darauf ausgeht, mit Hülfe des Adels die Reichsverfassung zu stürzen und dann selbst einen lutherischen Kaiserthron zu besteigen; neben ihm sein Werkzeug, der Mordbrenner Grumbach, ein hübsches Seitenstück zu Albrecht Alcibiades von Brandenburg; über beiden als Prophet der Geisterseher Hans Tausendschön aus Sundhausen, dem ‚häufig Engel erschienen, so groß wie dreijährige Kinder, in aschgrauen Kleidern mit schwarzen Hüten und weißen Stäben, und ihn wunderbare Sachen sehen ließen‘. Die Pfaffen sollen todtgeschlagen werden, der Kaiser und alle Reichsfürsten verderben. Aber die Scene ändert sich. Trotz der ‚Engel mit schwarzen Hüten‘ wird die Reichsacht am Herzoge vollstreckt, und wir treffen in Gotha den Kurfürsten August, wie er hinter seidenem Vor-

hange an den ‚peinlichen Befragungen' und grausamen Folterqualen des herzoglichen Kanzlers Brück sich ergötzt (223 ff.).

‚Es ist klar, schrieb später Herzog Albrecht von Bayern an den Cardinal Morone, die Künste der Gegner beabsichtigen nichts Anderes, als den völligen Untergang alles dessen, was von katholischem Wesen in Deutschland noch übrig ist' (449).

Es war ein Glück für die Katholiken, daß Kurbrandenburg und Kursachsen noch einen schönen Schatz von Redlichkeit und Kaisertreue in der Brust trugen, daß die Protestanten religiös zerklüftet waren, daß insbesondere kurpfälzischer Calvinismus und kursächsisches Lutherthum mit mißtrauischen Blicken sich maßen. Sonst hätte schon das sechszehnte Jahrhundert die Flammen des deutschen Bruderkrieges auflodern sehen (84 f. 453).

Wir müssen uns zu den Katholiken wenden. Unser Geschichtschreiber hat schon in seinen früheren drei Bänden mit unparteiischer Offenheit die schweren Schäden blosgelegt, an welchen das katholische Volk und noch mehr dessen Geistliche krankten. Mehr Licht noch, so hat er mehrmals versprochen, sollte der vierte Band bringen; Freund und Feind wird gestehen müssen: er hat Wort gehalten.

Er führt uns nach Oesterreich und zeigt uns die Früchte, welche dort die ‚evangelische Freiheit' getragen, den Verfall der Schulen, den wüsten Schwall von Schmähschriften, der alles Heilige beschmutzt, den Priestermangel, die Bischöfe, deren Gewalt eine Null ist (95 f.), zahlreiche Adelige, welche heimlich den Kaiser bekämpfen, Kirchen und milde Stiftungen plündern (100 ff.), eine verwilderte Geistlichkeit — unter 100 Pfarrern kaum einer, der nicht wenigstens ein Weib genommen (97) —, Klöster, in welchen man tanzt, zecht und noch schlimmere Dinge treibt, Pröbste, Aebte und andere Prälaten, welche ihre Bibliotheken von Staub und Mäusen fressen lassen, die Ordensregel nicht einmal haben, geschweige denn sie lesen, mit Rossen, Hunden, Jagen und Schlemmen das Kirchengut verprassen (97 ff). Das Volk ist in Laster versunken; alle möglichen Sekten tummeln und balgen sich auf österreichischem Boden (102 f.).

Wir gehen hinüber nach Bayern und finden ähnliche Zustände: die meisten Geistlichen halten sich ihr Kebsweib; viele, heimlich von der Irrlehre befleckt, verachten das Breviergebet und zeigen eine staunenswerthe Unwissenheit. Man trifft Klöster, welche nur die Furcht vor dem Herzog noch zusammenhält[1]), Bauern, welche ihre Priester mißhandeln, Messe und Beichte verachten, sieht in Augsburg eine Frohnleichnamsprozession mit nur 20 Andächtigen, lernt Leute kennen, wie die Schärdinger, welche einmal ‚am heiligen Ostertage in der Kirche ein groß Faß Bier ausgesoffen und dem Pfarrer das Haus angezündt' haben (104 ff. 435). Mit einem Worte: Es ist ein wüstes, wildes, unbändiges Wesen.

Nicht viel besser stand es in so manchen geistlichen Fürstenthümern. Begegnet uns ja sogar in Fulda die ‚schöne Maid' des Stiftsdechanten, und ein Kapitel, welches schon das bloße Wort ‚Reform' erzittern macht (436 ff.). Auf den Bischofsstühlen saß mehr als ein Herrenkind, welches ‚nicht durch die Thüre' in den Schaafstall eingetreten war. Kein geistlicher Reichsfürst besuchte das Concil in seinem letzten, wichtigsten Abschnitte (141 ff.); sie fürchteten für ihre weltliche Herrschaft; gar mancher

---

[1]) Natürlich gab es in Bayern, wie in Oesterreich höchst ehrenvolle Ausnahmen. Unter denjenigen, welche unser Geschichtschreiber verzeichnet, nennen wir beispielsweise das immer noch blühende, jetzt mehr als tausend Jahre alte Benediktinerkloster Metten.

Prälat trieb, wie es in Scherer's Prälatenpredigt heißt, die Mehlsorge mehr, als die Seelsorge (100). ‚Die damaligen deutschen Kirchenfürsten, sagt unser Geschichtschreiber, waren Fürsten und Herren, aber im Allgemeinen nicht mehr Geistliche. Die weltliche Macht, welche ihnen zum Schutz und zur Stütze ihres geistlichen Ansehens verliehen worden, gereichte der Kirche zum Verderben' (145 f.). Das zeigte sich auch an manchen Stiftsherren: sie lagen in den Schenken und spielten mit geistlichen Lehren ‚wie mit Birnen und Aepfeln'. ‚Das höchste Aergerniß erregten namentlich, in Bayern wie anderwärts, die Domherren, welche aus dem vielfach verwilderten Adel hergenommen wurden, meist ohne alle wissenschaftliche Bildung in die Kapitel traten und zum weitaus größten Theil keine Priester waren, sondern als weltliche Kriegsleute durch schmachvolles, öffentliches Sündenleben die Verachtung des geistlichen Standes beim Volk am meisten verschuldeten' (105).

Nicht wenige von diesen Herren waren insgeheim den neuen Lehren zugethan und lullten ihr Gewissen ein auf dem sanften ‚Ruhekissen' des neuen Evangeliums. Der latente Protestantismus in dem noch äußerlich katholisch gebliebenen Theil des Clerus, schrieb Erzbischof Johann von Trier im Jahre 1560, schade der Kirche und dem katholischen Volke ungleich mehr, als der offene Abfall (113).

Die katholischen Fürsten kannten diese Uebel sehr genau; gebieterisch forderten sie vom Concil Neubelebung des geistlichen Standes und Wiederherstellung der alten kirchlichen Ordnung. Entgegneten aber die Väter: das sei nur dann vollkommen zu erreichen, wenn die Kirche aus den Fesseln der Staatswillkür befreit werde, dann fanden sie taube Ohren. Eingehender, als irgend Jemand vor ihm, zeigt Janssen, wie reformbedürftig diese Fürsten waren. Und doch, merkwürdig genug, wenn das Concil ihnen nahe legte, sie möchten endlich aufhören, das Kircheneigenthum für ‚Kammergut' zu erklären, Bürgerlichen den Zutritt zu den hohen Stiften zu versperren, ihre Jäger, Falkner, Pferde und Hunde als Pfründner in die Klöster einzuweisen, dann zeigte es sich klärlich, daß sie ‚unantastbar' waren. Der Sturm der Entrüstung ward so heftig, daß man die Auflösung des Concils befürchtete[1]) (153 ff.). Dazu trat die Verblendung Philipp's von Spanien: trotz aller Mahnungen der Bischöfe ließ er durch seinen Alba die blühenden Niederlande aussaugen, entvölkern, zermalmen (251 ff. 247 f. 261. 314 f.).

Menschlichen Augen mußte Alles dunkel und hoffnungslos erscheinen. Aber ‚Christus der Herr wandelt mit Petrus an der Hand noch immer über den Wassern' (165). Nach langem eisigem Winter brach für die deutsche Kirche ein neuer blüthenreicher Frühling an. Damit treten wir in den schönsten Abschnitt unseres Werkes ein, wir möchten sagen, in sein Rosengehege. Aber da muß man das Buch selbst lesen; einen breiten, dürren Auszug geben, hieße den Blüthenstaub abwischen, den Leser um die Frische und Anmuth des ersten Eindruckes betrügen. Darum nur einige Fingerzeige.

‚Die nachhaltigen katholischen Reformbestrebungen, versichert unser Geschichtschreiber, beginnen mit den drei ersten Jesuiten, welche in Deutschland wirkten: Petrus Faber, Claudius Jajus und Nikolaus Bobadilla' (371). Der erste Jesuit, welcher seinen Fuß auf deutsche Erde setzte, ist ein Mann, dem Pius IX. die Ehre der Altäre zuerkannt hat, der selige Petrus Faber. Seine Briefe

[1]) Am allermeisten sträubte sich gegen die Reform der ‚allerchristlichste König' im Namen der ‚Freiheiten der gallikanischen Kirche' (161).

und Tagebücher lassen uns einen Blick in sein Inneres werfen. Wir können nicht anders, wir müssen ihn lieben: sein Wesen ‚athmet Liebe und Sanftmuth'; er verpflichtet seine Mitbrüder, allen Irrgläubigen vor Allem Liebe und ‚aufrichtige Hochschätzung' entgegenzubringen; in alle seine Gebete schließt er ganz besonders Luther, Melanchthon und Buzer ein. ‚Diese drei Männer und ihre Genossen stellten der Welt glänzende Beispiele einer hingebenden Treue und Opferwilligkeit für die Sache der katholischen Kirche vor Augen.'

Ihre Erfolge führten sie wesentlich zurück auf das Exercitienbuch des hl. Ignatius. ‚Von den Gegnern selbst als ein psychologisches Meisterwerk ersten Ranges gepriesen, ist das kleine Buch auch für das deutsche Volk in kirchlicher und culturgeschichtlicher Hinsicht eine der merkwürdigsten und einflußreichsten Schriften der neueren Jahrhunderte geworden' (375). Knapp in der Form, einfach in der Sprache, folgerichtig und einheitlich in seinem ruhigen Gedankengange, ist es ein Lehr- und Handbuch des geistlichen Kampfes im besten Sinne des Wortes. Also nicht ein Kunststück, ‚auf die Phantasie berechnet, zu augenblicklicher Entschließung begeisternd,' wo durch die ‚Exaltation der Einbildungskraft' die Vernunft berückt und überrumpelt wird, wie Ranke das Buch auffaßt![1]) Hat Herr von Ranke wohl jemals Exercitien gemacht? ‚Weder bloße Lesung, sagt Janssen, noch theoretisches Studium eröffnet den vollen Gehalt des kleinen Buches. Es ist wesentlich ein praktischer Leitfaden, um jene geistlichen Uebungen wirklich und mit Frucht anzustellen. Als solcher hat es aber Wirkungen hervorgebracht, wie kaum eine andere ascetische Schrift'. Bei den Exercitien, versicherte ein calvinistischer Prediger, ‚werden die Opfer, wie glaublich berichtet wird, mit Dampf und andern Mitteln berauscht, daß sie den Teufel leibhaftig zu sehen vermeinen, brüllen gleich den Ochsen, müssen Christo abschwören und dem Teufel dienen' (379).

‚Dem Orden wurde durch die Exercitien im Jahre 1543 ein Mann gewonnen, der zu den hervorragendsten und einflußreichsten katholischen Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts gehört': Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit und erste Provincial des Ordens für Oberdeutschland und Oesterreich. Das Bild dieses Mannes hat unser Geschichtschreiber offenbar mit ganz besonderer Sorgfalt und Liebe gezeichnet; er nennt ihn mit Vorliebe einen deutschen Jesuiten: deutsch als Sohn einer deutschen Reichsstadt und Sprossen eines edlen kaisertreuen Geschlechtes; in Deutschland gebildet; beseelt, gehoben und beherrscht von einem großen Gedanken, einem Gedanken, welchen er aus dem Herzen Jesu geschöpft: er sei berufen, ein Apostel Deutschlands zu sein (381). Wie getreulich trat er in Rom als Anwalt für seine Landsleute ein! Wie rührend ermahnte er seine Brüder, nicht mit Disputiren, sondern mit Sanftmuth und Geduld das Heil der Verirrten zu suchen! Mit der Feder die katholische Wahrheit vertheidigen, war ihm so gut und so groß, wie die wilden Indianer bekehren. ‚Alle herbe und bittere Polemik war ihm in innerster Seele zuwider.' Das war der ‚Cynikus', wie Melanchthon ihn nannte, der ‚hündische Vater', wie eine andere Schrift mit abgeschmackter Anspielung auf seinen Namen besagte, ‚des pestbeuligen Geschmeißes, der aller christlichen Scham ledig gewordenen Jesuiter'. Wir übergehen den Schmutz, mit welchem der protestantische Kirchenvater Chemnitz die ‚viehsauischen' ‚Jesuwiderwärtigen' bewarf; es ist die Sprache der Cloake (384 f.). ‚Möchten wir doch, schrieb Canisius, noch eifriger sie lieben, als sie uns heruntersetzen!' (382) Wie die ersten Jesuiten ge-

[1]) Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. 1. Bd. 6. Aufl. (Leipzig 1874) 148—151.

wirkt in ihren Schulen, auf den Kanzeln, an den Krankenbetten, schildern uns protestantische Zeugen mit glänzenden Farben (387 ff.). ‚Jesuitisch, zeigt unser Verfasser, und streng katholisch wurde in Deutschland überhaupt im Sprachgebrauch gleichbedeutend' (389).

Was allen diesen Bemühungen ihre sichere Grundlage gab, das Siegel der höheren Weihe aufdrückte, den dauernden Erfolg sicherte, war das Concil von Trient. Thurmhohe Schwierigkeiten hatten sich seiner Eröffnung und Wiedereröffnung entgegengestellt; während der Verhandlungen hatte ihm mehrmals die äußerste Gefahr gedroht; der Laienkelch hatte heftige Stürme heraufbeschworen (147 ff.); aber die Kraft des göttlichen Geistes trug den Sieg davon. Blieb auch durch die Schuld der Fürsten manches Gute ungethan, so ward doch ‚die Hauptaufgabe gelöst'. Heiliger Ernst waltet in den Reformdekreten; unser Geschichtschreiber hebt hier besonders den Beschluß über die Seminarien hervor; das deutsche Collegium zu Rom stand bei demselben den Vätern als leuchtendes Muster vor Augen (395 ff.). Am Härtesten war die dogmatische Arbeit gewesen: wir bewundern die Klarheit und Schärfe, mit welcher unser Buch deren Ergebnisse auf wenigen Seiten zusammenfaßt. Aus dem Nebelmeer menschlicher Meinungen tritt der Gottesbau der katholischen Glaubenslehre in neuer Reinheit und Schöne hervor, stark, einheitlich, himmelragend, angestaunt selbst von den Feinden der Kirche. Alle Katholiken fühlten sich nun wieder geeinigt; neues Leben durchströmte die Kirche (204 ff.).

Eine Hauptader dieses Lebens ward für das deutsche Volk der Katechismus des ‚herzlichsten Kinderfreundes', des seligen Canisius! Unser Verfasser widmet demselben einen eigenen Abschnitt. Was er über die Geschichte des Buches, seine verschiedenen Fassungen und Ausgaben, seine Verbreitung berichtet, überflügelt die besten Einzeldarstellungen, welche bisher auf katholischer wie protestantischer Seite mit dieser Schrift sich beschäftigt haben: die lehrreiche ‚Catechetische Geschichte der Päbstischen Kirche' von Johann Christof Köcher (Jena 1753), und das so edel und warm gehaltene Büchlein ‚B. Petrus Canisius als Katechet in Wort und Schriften' (2. Aufl., Mainz 1882), von Domkapitular J. B. Reiser in Passau. Auch mit dem Gedankengange des Katechismus und mit seinem ganzen Tone werden wir vertraut gemacht. So konnte man also doch ein Zeitgenosse Luther's und ein Schriftsteller des sechszehnten Jahrhunderts sein, ohne seine Feder in Grimm und Unflath tauchen zu müssen! ‚Durch das ganze Werk von Anfang bis zu Ende, erörtert unser Geschichtschreiber, wird Christus gepredigt als der Anfang und die Vollendung, die Wurzel und die Krone des menschlichen Heiles'. ‚Das tief bittere polemische Element' der protestantischen Katechismen ‚fehlt bei Canisius'. Trotzdem ‚versetzte kein einziges katholisches Buch des sechzehnten Jahrhunderts die protestantischen Theologen und Prediger in eine solche Erregung, als der „verfluchte gotteslästerliche Katechismus des Canisius". Wir werden nun in die hauptsächlichsten Gegenschriften eingeführt; es ist ein Morast von Verleumdung und Rohheit, durch welchen wir zu waten haben.

Unbeirrt durch die Zornesausbrüche der Gegner, schritt die katholische Restauration auf ihren Bahnen weiter. Während in Oesterreich bei Lebzeiten Maximilian's das Concil noch ziemlich wirkungslos blieb, ‚wurde Bayern das Hauptland' des neu erwachenden kirchlichen Lebens. Beim Beginne seiner Regierung war Herzog Albrecht V. ein starker Trinker und ein schwacher Fürst gewesen, der im ‚Consentiren, Conniviren, Laviren, Temporisiren' sein Heil suchte (107 ff. 275). Aber die Ortenburger Verschwörung öffnete ihm die Augen. Canisius konnte ihn später seines musterhaften Wandels wegen ‚eine Lilie unter den Dornen' nennen. ‚Er

und seine beiden Nachfolger wurden die weltlichen Führer des katholischen Deutschland. . . In politischen, wie in religiösen Dingen erhielt das kleine Herzogthum Bayern eine Bedeutung, als gehöre es zu den großen Mächten Europa's. Den größten Antheil an der Wiedererneuerung des katholischen Lebens in Bayern hatten die Jesuiten'[1]) (427).

In allen Gauen des katholischen Deutschland standen die Jesuitencollegien da als Hochburgen der Wissenschaft und Brennpunkte des kirchlichen Lebens. Ueberraschend ist die Anerkennung, welche die protestantischen Zeitgenossen ihnen zollten.[2]) ,Die Jesuiten', sagt Janssen, ,waren überhaupt nach dem übereinstimmenden Urtheile von Freund und Feind die eigentlichen Erhalter des katholischen Glaubens in Deuschland' (366).

Nicht bloß erhalten, auch zurückerobert wurde Vieles, was nach göttlichen und menschlichen Rechten der Kirche gehörte; so in den rheinischen Erzstiften, im Eichsfelde, in Baden und besonders in Fulda, wo in dem Fürstabte Balthasar eine großartige, herzstärkende Erscheinung unseren Blicken sich bietet (436 ff. 459 f.). Auch in Oesterreich ist man endlich aus dem Schlafe erwacht und beginnt, dem Treiben der flacianischen Prädikanten einen Damm entgegenzusetzen (468 ff.). Im Jahre 1576 stehen auf dem Regensburger Reichstage die katholischen Stände ,wie ein Mann' zusammen (461). Langsam, aber kräftig wirkte die göttliche Kraft des Concils.

Die protestantischen Fürsten hatten oftmals und heftig das Concil begehrt. Als aber der milde Pius IV. so ehrlich und väterlich sie dazu einlud und das freieste Geleite anbot, das man sich denken konnte, wiesen sie zu Naumburg in rohem Tone die ,Synode des Satans' zurück, würdigten sich nicht einmal, die Schreiben zu lesen, welche der Papst an sie als seine ,geliebten Söhne' gerichtet (136 ff.). Die Kirchenversammlung von Trient hatte nun die Katholiken geeint; man fühlte lebhafter als je das Bedürfniß nach einem ,evangelischen Widerspiel', nach einem gemeinsamen Bande, welches all' die zerfahrenen Geister des Protestantismus umschlinge. Eine Synode konnte die Kluft nur vertiefen; das hatte man sich schon lange gestanden (37 f. 85). Nachdem aber, schrieb August von Sachsen, Flacius ,und andere zänkische Theologen verstorben und die übrigen sich mit Keifen und Schreiben abgemattet hätten', solle ,einmal Friede durch fürstliches Diktum' in die Welt geschafft werden (483). So sehen wir denn im Jahre 1576 das ,Torgische Buch' entstehen, und ein Jahr später auf August's Wort in Kloster Bergen einen neuen Theologenconvent sich versammeln, um das vielfach bemängelte Werk umzugestalten (485 ff.). Der Theologe Chyträus verglich später die ,bergischen Väter' mit der aristotelischen Genossenschaft von acht Räubern. ,Um zur Einigkeit zu kommen, erschlugen erst vier von ihnen die andern vier, darauf von diesen zwei die andern zwei, darauf von den zweien der Eine den Anderen. So wurde die Einigkeit hergestellt' (487).

Das ist die berühmte Concordie.

Der Schwabe Jakob Andreä war ihr Vater; Pathenstelle bekleidete Kurfürst August von Sachsen. Bald sehen wir landesfürstliche Com-

[1]) Köstlich ist, was wir 429 ff. über jesuitische Giftmischerei und Todtschlägerei erfahren, sowie über den ,Jesuiterkopf' in Herzog Albrecht's Leiche.

[2]) Seite 440 ff. Der Prädikant Seibert dagegen urtheilt: ,Die Jebusiter gehen mit greulichen Zaubereien um, bestreichen die Schüler mit heimlichen Salben' des Teufels u. s. w. (441).

missäre von Stadt zu Stadt ziehen, um die Unterschriften der Prediger zu sammeln (488). List und Gewalt begleiten ihre Schritte. Aber nicht alle protestantischen Stände sahen mit dem Bürgermeister von Augsburg in dem Buche ‚das letzte Mirakel vor dem jüngsten Tage‘ (496). Der König von Dänemark warf es eigenhändig in's Feuer Die Zahl der Fürsten und Städte, welche von dem ‚Friedenswerke‘ sich absonderten, überstieg die Zahl seiner Anhänger. Doctor Andreä erntete schlechten Dank. In Wittenberg hatten ihn, den ‚Generalinspector und Superintendenten der sächsischen Kirchen und Universitäten,‘ die Studenten zu wiederholten Malen ‚ausgerauscht‘, auch ‚ausgehustet‘; die Professoren wünschten, ihn auf dem Scheiterhaufen zu sehen, und endlich glaubte Kurfürst August selbst, in Andreä ‚einen verlogenen Teufelspfaffen‘ entdeckt zu haben; er schickte ihn aus Sachsen weg. Eine Fluth von Schmähschriften und Spottversen begleitete den ‚heillosen Jäckel‘ und sein ‚teuflisches vorgebliches Concordienwerk‘ (481 ff.). Von seinen ‚Trünken‘ erzählte man sich wunderliche Geschichten. ‚Ich muß doch noch gehenkt werden, sagte er einmal; ich trage den Strick schon im Busen‘ (500).

‚Die Concordisten hatten gehofft, das unternommene Werk werde „sämmtliche evangelische Christen vereinen“ und zur stärksten Waffe dienen gegen das „abgöttische Papstthum und seine teuflischen Satelliten, die Jesuiter, sammt allem ihrem Anhang und Geschmeiß.“ ‚Diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung.‘ Vielmehr wurden ‚die religiösen Streitigkeiten unter den Protestanten nur noch erbitterter‘ (502 f.).

‚Im Reiche gewann allmählich die calvinistische Actionspartei die Oberhand.‘ Mit diesen Worten endet der vierte Band der Geschichte des deutschen Volkes. Wir haben den Eindruck der Gewitterschwüle; es ist, als hörte man in der Ferne die Donner des dreißigjährigen Krieges rollen.

Noch eine Bitte an den freundlichen Leser. Möchte Niemand glauben, nachdem er diese Zeilen durchflogen, er könne des Buches selbst entrathen. Wir haben nur einige Blumen gepflückt aus dem weiten Garten.

Wir sagen Nichts mehr zum Lobe des Verfassers. Das Werk lobt seinen Meister.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Investiturfrage nach ungedruckten Schriften Gerhoh's von Reichersberg. Einer der thatkräftigsten und beredtesten Vertheidiger des kirchlichen Standpunktes in den Streitigkeiten zwischen Sacerdotium und Imperium während des 12. Jahrhunderts war auf deutschem Boden der Propst Gerhoh von Reichersberg († 1169). In neuerer Zeit hat sich die Aufmerksamkeit der Historiker vielfach auf die markirte Gestalt dieses unerschrockenen Mahners seiner Zeit hingelenkt. Es ist nicht zu verkennen, daß das Interesse an Gerhoh zum Theile von dem Freimuthe herrührt, mit welchem derselbe auch dem Clerus und dem römischen Hofe seine Rügen ertheilt hat. Man übersieht hierbei vielfach, daß diese Rügen, ähnlich denjenigen seines Zeitgenossen St. Bernard, ein Ausfluß seiner unbefangensten Begeisterung für die hohen Ziele des Reiches Gottes sind, und nicht einen Beweis gegen, sondern vielmehr für seine Hingebung an die Kirche bilden. Man übersieht auch allzuoft, daß Gerhoh neben seiner idealen Anlage manche unvortheilhafte Eigenthümlichkeiten besaß, durch die er gegen die Erscheinung des Heiligen von Clairveaux nicht unerheblich zurücksteht; „Gerhoh's starre Natur zeigt einen entschiedenen Hang zum Extremen“.[1])

Msgr. Friedrich Scheibelberger, der Herausgeber der drei zuletzt bekannt gewordenen Schriften Gerhoh's (De investigatione antichristi; Contra Graecorum errorem; De quarta vigilia noctis) hat der Redaction dieser Zeitschrift die von ihm angefertigten Copien von zwei anderen bisher unedirten kleineren Werken des berühmten Propstes freundlichst zur Verfügung gestellt. Die Titel der beiden Schriften lauten: De ordine donorum Spiritus sancti und De novitatibus hujus saeculi ad Adrianum IV. papam. Nicht bloß über die Existenz dieser Schriften ist früher schon Kunde gegeben worden, es sind auch, wenigstens aus der letzteren, zahlreiche Stellen dogmatischen Inhaltes im Drucke veröffentlicht.[2])

---

[1]) G. Hüffer, Handschriftliche Studien zum Leben des heil. Bernard (III. Hist. Jahrbuch 1885) S. 249. — Wattenbach bemerkt kurz: „Mäßigung kannte Gerhoh nicht“. (Deutschlands Geschichtsquellen 4. Aufl. II, 237.)

[2]) Vgl. über die Schrift De ordine donorum etc. J. Bach, Propst

Es schien mir lohnend, aus den zahlreichen und sehr deutlichen kirchenpolitischen Aeußerungen der zwei genannten Abhandlungen eine Anzahl zusammenzustellen. Sie werden das bisher über Gerhoh's Stellung zu Staat und Kirche Gesagte durch unbekannte Belege, zum Theile rectificirend, ergänzen und so einem berechtigten Wunsche der Historiker, den jüngst noch Giesebrecht ausgesprochen, entgegenkommen [1]). Es darf hierbei aller Nachdruck darauf gelegt werden, daß die bezeichneten Schriften von Gerhoh in seinen besten Lebensjahren verfaßt wurden, nämlich diejenige über die Gaben des heiligen Geistes 1142—1143 (nach Scheibelberger) und diejenige über die Neuerungen seiner Zeit in den ersten Jahren nach Barbarossa's Kaiserkrönung, 1156—1157. Beide dürfen mithin als vollgültige Zeugen seiner Anschauungsweise aus einer Zeit gelten, wo sich dieselbe am meisten geklärt hatte. Seine erste literarische Arbeit dagegen, die man gerne citirt, die Schrift De aedificio Dei, bei Migne P. L. 194, 1187 ss., leidet an unklaren und unpraktischen Vorschlägen; von dem dort proponirten Verzichte der hohen Geistlichkeit auf die Regalien ist der Verfasser später auch selbst durchaus zurückgegangen. Aber auch sein vorletztes Buch, das obengenannte De investigatione Antichristi, bietet keine so gültige Gewähr für die eigentlichen Anschauungen Gerhoh's wie unsere in der Mitte zwischen diesen beiden gelegenen Schriften über die Gaben des heiligen Geistes und über die Neuerungen der Zeit; denn die Arbeit über die Erforschung des Antichristes steht erkennbar unter dem Einfluß einer gereizten und gegen die damalige kirchliche Partei öfter allzu unbilligen Stimmung [2]); sie hat auch

---

Gerhoh I. von Reichersberg, ein deutscher Reformator des XII. Jahrhunderts (in d. Oesterr. Vierteljahresschrift für kath. Theologie 1865) S. 116—117; über den Liber de novitatibus ebd. S. 115. Die erstere Schrift wird von Bach charakterisirt als „eine kurze Summa des ganzen Commentars (Gerhoh's) zu den Psalmen; die zweite handelt hauptsächlich von den christologischen Streitfragen jenes Zeitalters. Zahlreiche Stellen zur Kennzeichnung der dogmatischen Stellung Gerhoh's und seiner Gegner in Bezug auf diese Streitfragen sind aus der letzteren Schrift angeführt von Bach in seiner Dogmengeschichte des Mittelalters (Wien 1875) II, 391 ff. und sonst. — Msgr. Scheibelberger's Abschrift des Buches De ordine don. etc. rührt aus dem Reichersberger Codex VIII. fol. 116—141; die Abschrift des Liber de novitatibus aus dem Admonter Codex 434 vom 12. Jahrh.

[1]) „Es wäre wünschenswerth, daß wenigstens die Stellen, welche historische Beziehungen enthalten, bekannt gemacht würden". Giesebrecht, Kaisergeschichte des Mittelalters IV, 402.

[2]) Auf den eigenthümlichen Ton der Schrift De investigatione Antichristi hatte namentlich eine bestimmende Einwirkung jene peinliche Unklarheit gegenüber der scheinbar zweifelhaften Papstwahl Alexander III. und dem Schisma des kaiserlichen Gegenpapstes Victor IV., unter welcher Gerhoh gleich vielen Anderen in Deutschland längere Zeit litt. Zudem hatte sein früherer enger Verkehr mit Rom und seine Bevorzugung durch die Päpste, von der er gerne spricht, seit Hadrian IV. aufgehört. In seiner Verstimmung glaubte er ferner die von Barbarossa's Partei wider Alexander ausgesprengten Behauptungen in Betreff eines Bündnisses mit den Feinden des Reiches, das derselbe vor seiner Er-

ihrerseits ein Correctiv gefunden an der letzten Schrift des unermüdlichen Mannes „Ueber die vierte Nachtwache", in der Gerhoh sich Ansichten nähert, wie W. Ribbeck sagt, „welche die schroffsten Gregorianer aussprachen". [1])

Die vorzulegende Auslese soll vor Allem darstellen, in welcher Weise Gerhoh, gegenüber der von ihm gleich Vielen beklagten Verweltlichung des hohen Clerus, die Frage des Güter- und Machtbesitzes der Kirche, sowie

---

hebung geschlossen hätte. Endlich war ihm die Kunde von der Steigbügelscene von Sutri und von dem lateranensischen Bilde der Belehnung Kaiser Lothars durch den Papst nur in der von kaiserlicher Seite entstellten Form zugekommen. Alle diese Gründe seiner Unzufriedenheit lassen sich durch das Buch über den Antichrist hin verfolgen.

[1]) Gerhoh von Reichersberg und seine Ideen über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche (Forschungen zur deutschen Geschichte 1884) S. 79. Die Grundsätze Gregor VII., welche übrigens von Ribbeck in seltsamer Weise mißverstanden werden, hat Gerhoh niemals verläugnet. Auch in der Schrift De investigatione Antichristi, also in der dem königlichen Standpunkte verhältnißmäßig günstigsten, spricht der Verfasser mit hoher Verehrung von jenem großen Papste und seinen weltgeschichtlichen Bemühungen um die Freiheit der Kirche. Es mag im Hinblick auf das jüngst vergangene dritte Centenar des heiligen Gregor VII. an einige Worte dieser Schrift Gerhoh's erinnert werden.

Ecclesia quae erat domina, facta est ancilla; . . non electio cleri, non consensus honoratorum, non petitio populi in ordinandis episcopis quaerebatur, non sanctitati vitae, non scientiae illustriori delatum est, sed quicunque volebat implebat manum suam et factus est sacerdos non jam Domini sed mammonae ac principis hujus mundi (c. 16). — Nunc vir mulieris hujus (ecclesiae) Christus per suum vicarium, Petri successorem, Gregorium VII., tunc Romae urbis episcopum, quid gesserit, qualemve pro uxoris adulteratae morte zelum ostenderit, tacendum non arbitror. Dignum est enim, temporis illius luctuosam tragoediam certamenque ecclesiae contra pravorum pervicaciam in notitiam extendi futurorum. Enimvero jam dictus papa Gregorius VII., septiformis Spiritus gratia donatus, post multas et fortes commonitiones jam dicto imperatori (Henrico IV.) ejusque consiliariis per nuntios ac litteras directas, mandavit, quatenus vitae propriae enormes excessus corrigeret, praecipue vero ut ab honoribus ecclesiasticis, quos venditabat, cuiquam conferendis penitus abstineret, quippe quod ejus officii non esset, quum regum non sit ecclesiasticas sed laicas tantum dispensare dignitates . . Post multas igitur fortes admonitiones gravesque correptiones, post fomenta blandae instructionis et exhortationis adhibita, quum nihil his omnibus profecisset, ferro tandem praecisionis usus est ,tradens ejusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret in die Domini' (I. Cor. 5, 5). — Quam vero non praeceps aut levis, immo vero modestus in danda in eum excommunicationis sententia idem Gregorius papa VII. extiterit, ipsius testatur epistola etc.; es folgt der Wortlaut des Rundschreibens Audivimus quosdam vom Juli 1076, Jaffé 2. A. n. 4999, worin Gregor den Deutschen die Gründe der Excommunication darlegt. Ita modeste simul et strenue Gregorius VII. officio suo contra Heinrici IV. pravitatem usus est (c. 19). Scheibelberger S. 40 ff., Migne 194, 1454 ff.

der weltlichen Verpflichtungen des mit den Regalien belehnten Prälatenstandes gelöst sehen will. Er trifft in seinen Gedanken mit den Anschauungen der meisten kirchlich gesinnten Männer seiner Zeit zusammen und gibt im Ganzen die Ideen wieder, welche auch die Regierung der Päpste leiteten. Dabei faßt er aber durchaus selbständig das Problem ins Auge. Im Hinblicke auf die anzuführenden Aeußerungen wird man kaum noch als Gesammtauffassung Gerhoh's gelten lassen können, was Ribbeck S. 80 als solche in theilweisem Widerspruch mit seinen eigenen Mittheilungen aus Gerhoh hinstellt, derselbe habe im Grunde immer die Rückgabe der Regalien als Aequivalent für das Aufgeben der Investitur seitens des Königs befürwortet, und stets sei ihm als „das letzte Heilmitel für die Schäden der Kirche" erschienen „jene (allerdings freiwillig zu bewerkstelligende) Säcularisation des Kirchengutes", „die erst in unseren Tagen durch die Eroberung Roms ihren Abschluß gefunden hat." (!)

Die anzuführenden zerstreuten Aussprüche Gerhoh's lassen sich zu folgendem Gedankengang zusammenfassen:

Beklagenswerthe Uebel haben sich an die weltlich-geistliche Stellung der Kirche in Deutschland angeheftet: Hier Verweltlichung der Diener der Kirche, die man mit Hülfe von Soldatenhaufen Kriege unternehmen sieht, dort Plünderung und Verwüstung des kirchlichen Besitzes durch eifersüchtige und neidische Große (s. die zugehörigen Stellen unten in den lateinischen Texten aus dem Liber de novitatibus). Neue Regeln festzustellen, welche für die neue Zeit erfordert sind, kommt dem apostolischen Stuhle zu; dorthin, wo man die alten Satzungen recht wohl kennt, hat sich Gerhoh früher schon öfter mit seinen Vorschlägen gewendet. Petrus möge nur nicht schlafen, ruft er jetzt, sondern denen, die unrecht handeln, wachsam entgegen treten; sonst kann es geschehen, daß Rom, das Haupt der Welt, hierin die Ursache ihres Verderbens wird (unten S. 552).

Die aufzustellenden Regeln nun werden verschieden sein müssen je nach der Verschiedenheit der Güter der Kirche. Mit der alten und geläufigen Unterscheidung sind die sogenannten regalia als verschieden anzusehen von dem eigentlichen Kirchengute (bona, res, facultates ecclesiae). Das letztere wird gebildet durch die Zehnten und durch die aus den freien Darbringungen der Gläubigen erwachsenen beweglichen und unbeweglichen Güter. Diese Kirchenhabe ist bestimmt zum Unterhalte der Geistlichen, der Klöster, der Pilgerherbergen und der Armen; sie darf von der Kirche nicht aufgegeben werden, und wer sie antastet, macht sich eines Sacrilegs schuldig. Mit Recht bestätigt die römische Kirche auch die klösterlichen Genossenschaften im Besitze solcher Güter. (Vgl. die Note S. 547.)

Von Seite dieses kirchlichen Besitzes bestehen keine Verbindlichkeiten gegen den Staat, wie sich solche von Seite der Regalien ergeben. Es ist also auch nicht zu gestatten, ut episcopi de oblatis ad ecclesiam faciant saeculare servitium divinis et humanis legibus interdictum. . . Sit episcopis liberum res ecclesiarum possidere de jure concessionis antiquae, sicut mater ecclesiarum, Romana ecclesia, possidet quae de jure oblationis vel traditionis antiquae tenet (De ord. don. Spir. s.; Scheib. ms. 8, 2.). Die verwegenen Römer, welche jüngst den weltlichen Besitz des heiligen Stuhles angegriffen haben, sind

darum mit Recht derbe gezüchtigt worden. Leider muß man aber sehen, wie in der Gegenwart so viele weltliche Großen ungestraft die kirchlichen Güter vergewaltigen; manchmal vermeinen sie dieses sogar zur Besserung des Clerus zu thun, der mit dem Besitze Mißbrauch treibt; aber man soll die Personen strafen, nicht den Besitz leiden lassen! Nicht minder freilich ist es unerträglich, wenn die Geistlichkeit sich zu gemeiner Habsucht verleiten läßt, und die Kirche darf ja nicht diese Fehler mit religiösem Mantel zudecken, muß sie vielmehr wie Götzendienst zu meiden befehlen. Es gibt Verschleuderer im Clerus, welche unter dem verbotenen Titel der Verpfändung oder auf andere Art das Kirchengut auf Kosten der niederen Geistlichen und der Armen des Landes in die Hände von Laien übergehen lassen. Diesem Leichtsinne muß gesteuert werden. Es gibt Andere, welche mit diesem Gott dargebrachten Besitze nur Händel stiften, ja Lehen daraus bilden, die sie an Krieger vergeben, um so eine größere Miliz für ihre herrschsüchtigen Zwecke auf die Beine stellen zu können. Solche Geistliche, wie man sie namentlich an den Kathedralen findet, sind des Besitzes nicht werth, und sie mögen desselben entkleidet werden; die Strafe der Absetzung wurde ja von Cardinal Octavian in Gerhoh's Beisein mit Recht gegen Prälaten verkündigt, welche diesen eigentlichen kirchlichen Besitz als Lehen an Laien hinweggeben würden (unten S. 552).

Was sodann in zweiter Linie die **Regalien** anbelangt, nämlich die von Alters her mit gewissen Verpflichtungen gegen den Herrscher in die Hände der Bischöfe und Aebte seitens des Königs gelegten Theile des Reichsbodens oder Rechte der Krone, so darf man denjenigen sich nicht anschließen, welche rathen, dieselben aufzugeben, sondern ea semel ecclesiis collata in usus earum tenenda sunt (S. 549); aber sowohl die daraus entstehende Verbindlichkeit gegen die weltliche Macht, als auch der Gebrauch der Regalien durch den hohen Clerus ist zu regeln, damit den Unzukömmlichkeiten, die Alle beklagen, möglichst vorgebeugt werde.

Die Kirche hat in der jetzigen Zeit, sagt Gerhoh, eine solche weltliche Stellung nöthig, um nicht den Gefahren feindlicher Mächte zu erliegen. Die Regalien sind nun einmal ein Bedürfniß. Sie sind ferner, auch hievon abgesehen, im Heiligthume niedergelegte Gaben, die dem Herrn nicht wieder entzogen werden können, und man darf auf diese Verbindung von Weltlichem und Geistlichem in den Bisthümern, wo der Bischof Herzog oder Graf ist, das Wort anwenden: „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen." Eine Analogie im Leben des Heilandes findet Gerhoh darin, daß derselbe bei seiner Passion nicht bloß das weiße Kleid des Priesterthumes getragen habe, sondern auch den Purpurmantel des Königthumes; er habe gewollt, daß auch seiner Kirche die königlichen Gewalten nicht fehlten. Außerdem aber ist jenes Aufgeben der Regalien schon darum nicht durchzuführen, weil dieselben so enge mit den direct kirchlichen Gütern verbunden erscheinen, daß beide kaum von einander geschieden werden können. Sie sind auch nicht den Einzelnen gegeben, sondern gehören der Kirche, indem sie derart an das geistliche Stift geknüpft sind, daß sie stets mit diesem an den von der Kirche eingesetzten Obern überzugehen haben; der einzelne Obere hat nur jedesmal die an dem Gute haftende Verbindlichkeit gegen den Regenten für seine Person zu bezeugen und zu übernehmen. Da also das Verhältniß als

ein zu Recht bestehendes und unentbehrliches anzusehen ist, so „soll man nicht seufzen über die Söldnerschaft (militia), welche den Kirchen von Königen und Kaisern gegeben ist, sondern über die schlimmen Mißbräuche (malitia), welche sich in deren Geleite eingeschleppt haben.“ (S. 547.)

Eine jede Regelung muß hier von dem Grundsatze ausgehen, den Gerhoh ebenso wenig wie Gregor VII. zu irgend einer Zeit verleugnet hat, daß Kirche und Staat als zwei gesetzmäßige und von einander verschiedene Gewalten anzusehen sind (utriusque potestatis legitima et inconvulsa distinctio; de ord. don.; Scheib. 17, 4); jedoch gebührt der Vorrang der Kirche wegen ihres höheren, übernatürlichen Zweckes, und diesen Zweck muß die weltliche Gewalt, hierin der Kirche dienstbar, fördern helfen. Reges gladio, id est de gladii ministerio, viventes, debent servire sacerdotio; licet nunc fiat e contrario, dum sacerdotes regibus hominio subduntur et sacerdotibus reges pro libitu suo dominantur (ibid. 18, 2 aus c. 11). Während nämlich Gott die Unterordnung des Staates unter die Kirche in genannter Hinsicht gewollt hat (Deus regnum sacerdotio subesse constituit; ib. 19, 3), sieht man so vielfach das Umgekehrte in Folge der Investituren eingetreten. Man muß also bei der Neuordnung, die vorzunehmen ist, zum ursprünglichen Princip zurückkehren, welches von der Vorzeit so hochherzig anerkannt wurde. In quanta veneratione habuerint sacerdotium Christi reges et imperatores catholici, führt Gerhoh an dem nämlichen Orte aus.

Anderseits ist aber auch durchaus das Recht des Staates zu berücksichtigen. Die Bischöfe sollen sich nicht durch „Insolenz gegen das Imperium“ erheben, und keine „Perfidie gegen das Regnum“ darf geduldet werden. Gedenken wir des Ausspruches Petri Deum timete, so wollen wir des darauffolgenden Wortes Regem honorificate nicht vergessen (unten S. 553).

Billig ist es und recht, daß der mit den Regalien bekleidete Prälat die dem Könige gegenüber obliegenden Leistungen erfülle „durch entsprechende Dienste und Rathschläge, welche der Kirche und dem Staate nützlich sind.“ Namentlich wenn ein gerechter Krieg bevorsteht, darf er es nicht an Beistand durch Rath und That fehlen lassen. Den Rath betont Gerhoh besonders: Ubi exspectatur sacerdotale consilium ad movendum vel colligendum exercitum, juste justo exercitui auxilium ecclesiae deberetur, maxime ab episcopis ex regni facultate ditatis (De ord. don. 8, 2). Er fügt bei, damit bei der Einforderung thatsächlicher Unterstützung die weltliche Gewalt fürderhin nicht mehr in willkürlicher und sacrilegischer Weise in die weltlichen Güter des geistlichen Stiftes eingreife, sollte eher selbst ein ökumenisches Concil die Festsetzung des Wie und Wann für diese Unterstützung in die Hand nehmen, als daß zu jener Willkür geschwiegen werde (ib.).

Bei der Neubesetzung der hohen geistlichen Stellen, mit welchen Regalien verbunden sind, muß zuerst die Aufstellung der geeigneten Person seitens der Kirche frei geschehen, darnach die Uebergabe der Regalien an dieselbe durch den König. Mit allen Kräften ist nämlich dem Mißbrauche zu steuern, „daß die Bischöfe nach dem Wohlgefallen des Königs und seiner Mannen consecrirt werden müssen“; diesem Mißbrauche ist dann Thür und Thor geöffnet, wenn die Prälaten, noch ehe sie nach ihrer Wahl

(behufs kirchlicher Bestätigung) geprüft oder ehe sie consecrirt sind, mit den Regalien ausgestattet und dadurch so sehr an Macht erhoben werden, daß keine Prüfung mehr eintreten kann." (S. 550.) In diesem Falle ist die Freiheit der Kirche dahin; und doch ist die Freiheit gerade in der Besetzung der hohen geistlichen Aemter ihr Augapfel: Ecclesia permaxime in sacerdotali eminentia libera et nulli regum subjicienda, sed regibus dominatura (De ord. don. c. 6; Scheib. 5, 2). Und Centrum des ganzen Investiturkampfes war ja immer das Eine: Ecclesiae in electionibus episcoporum libertas (De invest. Antichristi c. 29. pag. 64). Wenigstens also durch die Verlegung der libera electio und des examen electi vor die Investitur will Gerhoh das unabhängige Recht der Kirche in der Bestellung ihrer Würdenträger gewährleistet wissen; auf das Vorausgehen der Consekration scheint er nicht so großes Gewicht zu legen.[1]) Es ist ein beliebter Gedanke bei ihm, den er an I. Cor. 15, 46 anlehnt, daß bei der Einsetzung der kirchlichen Gewalten zu gelten habe prius quod spiritale, deinde quod animale.[2]) Auch in der Passionsgeschichte findet er in seiner allegorischen Manier hierfür ein Symbol, indem er auf Alba und Purpur zurückkommt und hervorhebt, daß Christus zuerst das weiße Kleid des Priesterthums und darauf den Purpur des Königthums getragen habe.

In welcher Weise sollen sich nun die Prälaten bei der Belehnung dem weltlichen Machthaber verpflichten? Soll ein Schwur Platz greifen und welcher, ein Vasalleneid oder ein einfacher Eid der Treue? Gerhoh ist dafür, daß der einfache Treueid mit einer die Freiheit des geistlichen Berufes garantirenden Clausel geschworen werde (jurant fidelitatem salvo sui ordinis officio, unten S. 550); auch in der Schrift De ord. don. 7, 3 ist er bloß für die fidelitas und die Entrichtung der zulässigen und gewohnheitsmäßigen Pflichten; jedoch läßt er den Eid überhaupt nur aus Nothwendigkeit zu und im Hinblicke darauf, daß auch die weltlichen Fürsten bei ihrer Weihe und Krönung sich der Kirche durch Eide verpflichten; lieber möchte er ihn, als im Grunde ein „Uebel", abgestellt und durch die priesterliche Versicherung der Treue, wie es scheint, ersetzt sehen. Gegen den eigentlichen Vasalleneid, das Hominium oder Homagium, spricht er sich in dem Werke De ordine donorum Spiritus

---

1) Man beachte das examinati aut consecrati sunt unten S. 550. Im Commentar zu Ps. 64 c. 28. (Migne 194, 26) sagt Gerhoh ohne Erwähnung der Consecration: Electo jam confirmato fiat regalium donatio, quanquam eadem jam ecclesiis olim donata in possessione sint ecclesiastica censenda. Dagegen will er, daß die Consecration der Investitur vorausgehe in De IV vig. noctis (Oesterr. Vierteljahresschrift f. Theol. 1871) S. 594; s. diese Stelle unten S. 543 N. 2. Er scheint dem Gewohnheitsrechte die Entscheidung beizulegen.

2) Man vgl. die zuletzt citirte Stelle De IV. vig. noctis und die Aeußerung über Staat und Kirche im Lib. de ord. don.: „Est quippe istarum dignitatum, quibus regitur ecclesia et hic mundus, talis distinctio, qualis inter primum et secundum Adam, quorum unus de limo terrae formatus *prius erat in corpore*, qui haberet spiraculum suum divinitus inspiratum, alter *prius erat in spiritu*, qui haberet corpus de virgine terra sibi counitam. Bach, Propst Gerhoh S. 116.

sancti sehr stark aus; dieser Eid, der die Verbindlichkeiten eines Lehensträgers in allzu großem Contraste mit der geistlichen Würde herbeiführte, bewirke es, daß die „Könige nach Laune über die Vertreter des Priesterthumes herrschen“ (s. oben S. 541); und wenn die Päpste vorgeschrieben hätten, die Bischöfe sollten sich den Königen gegenüber zu dem Gebührenden verpflichten (ut episcopi regibus faciant justitias; c. 11), so sei durchaus nicht die Leistung des Vasalleneides in diese Vorschrift hineinzuinterpretiren. Gerhoh weiß recht wohl, daß das Wormser Concordat die Frage, ob Hominium oder Fidelitas, offen ließ, und es ist leicht begreiflich, wie er zur Zeit Hadrians IV. auf der Praxis der bloßen Fidelitas, und zwar mit jener die geistliche Würde salvirenden Clausel bestand, eine Praxis, die unter dem kirchenfreundlichen Lothar III. und dessen nachgiebigem Nachfolger Konrad III. nicht bloß in der Salzburger Kirchenprovinz, welcher Gerhoh zugehörte, sondern überhaupt in den deutschen Sprengeln vielfach eingeführt worden zu sein scheint.[1])

Die bezeichnete Ansicht über die Eidesleistung darf trotz einer Stelle des Buches De investigatione Antichristi als die bleibende Idee Gerhoh's bezeichnet werden, wie er denn auch hierin überhaupt den Standpunkt der kirchlichen Partei seiner Zeit zum Ausdrucke bringt. Schon im Commentar zum Psalm 64 hatte er gesagt: (Regalia) decenti obsequio apud regem deservienda sunt, indem er sich mit dem allgemein gewählten Ausdruck decenti obsequio an den ebenso allgemeinen Ausdruck quae tibi debet des Wormser Concordates (s. unten S. 544) anschloß, ohne einer Pflicht zur Ablegung des Hominium zu gedenken. Auch in seinem letzten Werke De quarta vigilia noctis gedenkt er des Hominium gar nicht, bezeichnet es aber als alte und beizubehaltende Sitte (ex antiqua consuetudine), daß die Bischöfe den Eid der Fidelitas leisten salva sui officii vel ordinis integritate.[2]) Die Schwankung an der

---

[1]) Die Clausel tritt bereits auf in der Narratio de electione Lotharii (Mon. Germ. SS. XII, 511): Habeat ecclesia liberam in spiritualibus electionem, nec regio metu extortam, nec praesentia principis ut ante coartatam vel ulla petitione restrictam; habeat imperatoria dignitas electum libere, consecratum canonice regalibus per sceptrum, sine pretio tamen, investire sollemniter et in fidei suae ac justi favoris obsequium, salvo quidem ordinis sui proposito, sacramentis obligare stabiliter. Hier wird also zugleich für die Ertheilung der Consecration vor der Investitur und für die Wahl ohne Anwesenheit des Königs gesprochen.

[2]) Non prius quod spirituale sed quod animale fuit . . et vero secundus Adam prius fuit in Spiritu . . Sic et Romanus pontifex vel quilibet episcopus prius est *in spiritu* promovendus per cleri electionem ac legitimam consecrationem; postea, tanquam formandus *in corpore*, cum assensu honoratorum honoretur ab imperatore vel rege per ejus conniventiam tenens regalia suae pridem ecclesiae collata, non quasi nova beneficia novo electo conferenda, cum sint antiquitus ab ecclesia, utpote ab imperatoribus ecclesiae non personis concessa, nec propter personarum offensas ecclesiae auferenda . . Teneat ergo episcopus ecclesiae sibi commissae data regalia salva sui ordinis et officii libertate, quae non debet saecularibus negotiis implicari aut serviliter subjugari. Unde

vorhin genannten Stelle De investigatione Antichristi ist dem gegenüber von minderer Bedeutung. Im Cap. 29 (Scheibelberger S. 69) erklärt der Verfasser nämlich, nicht selbst zu entscheiden, sondern durch die Betheiligten die Frage beantworten lassen zu wollen, ob durch die Leistung des Hominium jene Verwickelung in weltliche Händel herbeigeführt werde, welche der Apostel II. Tim. 2, 4 tadele; es könnten sich ja etwa „die also Verwickelten zuweilen durch Geld die Zeit zu Gebet und Lesung erkaufen (!), so daß sie, wenn auch sonst verwickelt, doch fast frei wären.“ Diesem höchst sonderbaren Gedanken läßt er freilich sofort den Seufzer folgen, Gott der Herr, von dem er baldige Bescheerung der kirchlichen Freiheit hoffe, möge sehen, ob für die Kirche bei solchen Zuständen und Auskunftsmitteln der Vortheil oder der Schaden größer sei.

Es kommt bei der Fixirung des Gerhoh'schen Standpunktes gegenüber der Investitur wenig darauf an, wie er etwa das Wormser Concordat, dessen Abschluß er erlebt, aufgefaßt habe. Die allgemeine Ansicht der kirchlichen Seite und speciell des römischen Stuhles scheint auch die seinige gewesen zu sein; diese aber sah in dem Wormser Concordat lediglich eine mit der Person Kaiser Heinrich V. getroffene Vereinbarung mit an denselben allein gerichteten Zugeständnissen, welche der Kaiser ohnehin durch den baldigen Bruch des Concordates von seiner Seite verwirkt hatte.[1]) Uebrigens weicht Gerhoh in keiner von seinen obigen Forderungen

---

hactenus antiqua consuetudine servata est ista cautela, ut episcopi, fidelitatem regibus vel imperatoribus jurantes, annecterent: salva sui officii vel ordinis integritate. (De IV. vig. noctis p. 594 s.)

[1]) Ueber die Verletzungen des Concordates durch Heinrich V. s. Bernheim, Zur Gesch. des Wormser Concordates (Göttingen 1878) S. 38. 41. Vgl. über die Ansicht des römischen Hofes ebd. S. 49 und Bernheim, Investitur und Bischofswahlen im 11. u 12. Jahrh. (Brieger's Zeitschr. f. Kirchengesch. 1885, VII. 2) S. 322 N. 1.

Ich gebe nachstehend aus Bernheim S. 36 den gesicherten Text der Concordatsurkunde Calixt II., indem ich für die Untersuchung der verschiedenen Textformen auf die Ausführungen dieses Autors verweise. Ego Calixtus episcopus servus servorum Dei tibi dilecto filio Heinrico Dei gratia Romanorum imperatori augusto concedo electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni, qui ad regnum pertinent, in praesentia tua fieri absque simonia et aliqua violentia, ut si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani et comprovincialium consilio vel judicio saniori parti assensum et auxilium praebeas. Electus autem regalia [absque omni exactione]* per sceptrum a te recipiat, et quae ex his jure tibi debet faciat. Ex aliis vero partibus imperii consecratus infra sex menses regalia [absque omni exactione]* per sceptrum a te recipiat, et quae ex his jure tibi debet faciat; exceptis omnibus quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur. De quibus vero mihi quaerimoniam feceris et auxilium postulaveris, secundum officii mei debitum auxilium tibi praestabo. Do tibi veram pacem et omnibus, qui in parte tua sunt vel fuerunt tempore hujus discordiae. — *Wahrscheinlich Interpolation. — Der Wortlaut der kaiserlichen Ausfertigung des Wormser Concordates ist nach dem Facsimile der vatikanischen Urkunde in diesem Hefte unten S. 558* abgedruckt.

eigentlich von dem Boden des Concordates ab. Denn was die Consecration der Erwählten betrifft, so verlangt er nicht absolut, daß diese in Deutschland so wie in dem außerdeutschen Reichslande schon vor der Investitur mit dem Scepter geschehe. Bezüglich des Hominiums aber ist es keineswegs so sicher, wie man das hat hinstellen wollen, daß er in den Worten des Wormser Concordates von der „Leistung des Gebührenden" die Ablegung des Hominium gefunden habe; seine in letzterer Beziehung in Betracht kommende Angabe De invest. Ant. c. 30. p. 69 lautet: Investituras liberas ecclesiae remisit (Heinricus), ita ut electus vel consecratus de manu imperatoris vel regis regalia per sceptrum acciperet, facto sibi hominio et fidelitate jurata. Diese Stelle, welche allerdings laut gütiger an mich gerichteter Mittheilung des Herrn Bibliothekars K. Meindl, Stiftsmitgliedes von Reichersberg, genau so im Codex des Stiftes sich vorfindet, kann bei der unpräcisen Ausdrucksweise Gerhoh's recht wohl dahin verstanden werden, daß das Concordat nach seiner Meinung an den einen Orten das Hominium und an den andern die Fidelitas voraussetzte. Will man indeß eine solche Deutung nicht zulassen, so kann man immer noch fragen, ob Gerhoh überhaupt den eigentlichen Text des Concordates gekannt hat; denn bald schon circulirten nach dem Nachweise Bernheims mannigfache Fälschungen desselben. Auch in der angeführten Clausel endlich, die bei dem Eide den geistlichen Stand salviren soll, findet Gerhoh offenbar keinen Gegensatz zum Inhalte des Wormser Vertrages. Darum sagt er auch kurz vor der eben erwähnten Stelle, worin er den Abschluß des Concordates erzählt, von den Erklärungen der kirchlichen Partei, auf welche nach seiner Darstellung Heinrich endlich in Worms einging: Pro ipsis sane regalibus imperio fatebantur consueta se debita recognoscere regique servire ad defensionem coronae suae paratos esse, quantum cum integritate et observatione sui officii possibile foret, sicque se Caesari reddituros esse quae Caesaris sunt et Deo quae Dei sunt (De invest. Ant. c. 29. p. 69).

Doch bringen wir Gerhoh's Erörterungen über die Investitur zum Abschluß.

Tritt der Fall ein, daß ein mit den Regalien investirter Prälat sich der Untreue gegen den König schuldig macht, so ist das häufig beliebte voreilige und einseitige Eingreifen der weltlichen Macht zu vermeiden; „denn aus Anlaß der Schuld eines Einzelnen darf nicht die Kirche zu Schaden gebracht werden." Damit vielmehr rechtmäßig vorgegangen werde, soll ein solcher Prälat zuvörderst vor das geistliche Gericht gezogen werden. Verlangt es sein Vergehen, so entkleidet dieses ihn seiner „Alba", d. h. seiner geistlichen Stelle, so daß bei dem folgenden Vorgehen „die Ehre der Kirche gewahrt wird." Sodann erst ist er durch den Richter, den er in Rücksicht der Regalien über sich hat, der letzteren verlustig zu erklären und verliert so auch den Purpur. Läßt jedoch der König von selbst seine Truppen in das Gebiet eines von ihm für treubrüchig gehaltenen Prälaten einrücken, so leidet darunter nicht bloß die kirchliche Autorität, sondern auch, und zwar oft recht empfindlich, das zeitliche Gut der betreffenden Kirche und das Erbtheil der Armen.

Indem Gerhoh in dieser Weise die einmal gewonnene Machtstellung

der Kirche gegen Willkür in Schutz nimmt, richtet er wieder und wieder seine charakteristischen scharfen Mahnungen an die Prälaten, diese Stellung nicht zu mißbrauchen. An speciellen Rügen, wie er sie auch in den gedruckten Schriften öfter bringt, hören wir folgende. „Gefässe der Bosheit" sind jene Glieder des hohen Clerus, welche sich aus Eigennutz und Weltgeist in Kriege und Fehden verwickeln; diese bellatores importuni, welche den geistlichen Stand entehren, und welche nicht wie der Herr eine purpura vincta canalibus tragen, sondern ein vestimentum mixtum sanguine, müssen auf jede Weise durch die Gewalt der Kirche gebändigt werden. Als Miliz sollen sie, wie überhaupt die geistlichen Würdenträger, nur jene Lehensleute, welche zu ihrem Stift seit Alters gehören, verwenden dürfen. Von aller Anwendung des Schwertes sollen sie sich für ihre Person zurückziehen, vielmehr weltliche Beamte für derlei Obliegenheiten ihrer Stellung neben sich haben. Auch die blutige Criminaljustiz ist durchaus nicht ihre Sache. Dieselbe sollte höchstens in ihrem Namen von Laien geübt werden, während sie der Führung des geistlichen Schwertes um so treuer obliegen (gladium spiritualem per semetipsos, materialem per legitimos ministros movendo).

Das waren die kirchenpolitischen Grundsätze, welche der Reichensberger Propst, der Kirche und dem Papstthume ebenso ergeben wie dem Reiche, mit größerem oder geringerem Nachdrucke durch sein ganzes Mannes- und Greisenalter verfochten hat. Es sind in allem Wesentlichen die Grundsätze der kirchlich und päpstlich gesinnten Männer jener Zeit. Man hat Gerhoh als „Neutralen" in dem großen Kampfe seines Jahrhunderts zu zeichnen gesucht; man hat gewissen herausgerissenen Worten seiner Schriften einen Werth beigelegt, der denselben keineswegs zukommt. Gerhoh ist in den Fragen, welche in Folge des Investiturkampfes die Welt bewegten, ebenso wenig neutral, wie der hl. Bernard von Clairvaux, wie Johannes von Salisbury und so viele andere ausgezeichnete Männer, die ebenfalls beide streitende Theile „zum Verzicht auf das zu bewegen streben, was ihnen an denselben mißfällt," ein Bemühen, welches Ribbeck in seinem Sinne an Gerhoh rühmen zu dürfen meint.[1])

Die oben verwendeten Stellen des Buches De novitatibus hujus saeculi ad Adrianum IV. papam folgen wörtlich:

De Rachele.

. . Inordinate viventibus neque clericis neque monachis ecclesias vel ecclesiastica bona defendimus, quia talibus congruit quod Judaeis Dominus dicit: Ideo auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus.[2]) Item quaestus iniquos et turpes non aliquo velamine religionis defendendos sed tamquam idolatriam cavendos judicamus et velut inmunditiam repudiamus, quia ubi talia patienter sustinentur, non tam sub Rachele desuper sedente quam sub stramento cameli absconduntur idola. Sicut se habet historia, ubi legitur[3]) ipsa Rachel subter stramentum cameli,

[1]) Forschungen zur deutschen Geschichte 1884, S. 4.
[2]) Cf. Mat. 21, 43.
[3]) Cf. Gen. 31, 34. An dieser Stelle wird berichtet, wie Rachel die

animalis scilicet immundi, primitus idola posuisse ac deinde ipsa desuper sedisse, ut ostenderetur differentia inter mundos, quibus omnia munda sunt, et immundos et infideles, quibus nihil mundum, quorum etiam si qua religio praetenditur, stramentis cameli assimilatur ac proinde repudiatur. Quia ergo in domo Jacob regnante Christo, ut supra memoravimus, Petrum Petrique successorem quemlibet nomine Jacob vel potius Israel recognoscimus honoratum, cum fiducia bona petamus ab eo judicium super turpitudine Ruben, super furore Simeon et Levi quatenus et non sinatur ultra crescere in domo Jacob, et illi bellatores importuni compellantur se vasa iniquitatis agnoscere, qui quum sint clerici et clericorum magistri, longe indisciplinatius movent guerras in domo Jacob quam laici principes.[1])

De bellis inordinatis.

Nam sine ordine judiciario castra obsidentes, incendia facientes et inter haec homicidia multa perpetrantes atque insuper divina sacramenta dispensantes cogunt nos gemere non quidem super militia ecclesiis a regibus et imperatoribus data, sed super malitia ex occasione militiae subintroducta. Unde non hoc desideramus, ut ecclesia perdat militiam sed malitiam, praescripta videlicet saluberrima regula, secundum quam pontifices uti et non abuti debeant ipsa militia. Et quidem regulas antiquas super hoc

---

Götzenbilder Labans, die sie auf der Flucht mit Jakob mitgenommen, unter dem Kameelsattel verbarg und sich dann darauf setzte. Gerhoh vergleicht den Mißbrauch der weltlichen Güter der Kirchen mit diesem Verbergen der Götzenbilder unter der unreinen Hülle. Wo das Kirchengut nicht mißbraucht wird, da gilt ihm im Gegentheil Rachel, ihre Gegenstände mit dem Kleide deckend, als ein Symbol des Schutzes, welchen die römische Mutterkirche dieser Habe zollt. So sagt er in der unedirten Schrift De ordine donorum Spiritus Sancti in einem gleichfalls De Rachele überschriebenen Capitel: Habemus privilegia sedis apostolicae, ut quidquid ex concessione pontificum vel donatione principum seu pia oblatione fidelium juste possidemus, auctoritate apostolica teneamus. Inter quae nominatim aliquotiens exprimuntur ecclesiae, capellae ac decimae. Nonne sic scribens ecclesia Romana quasi Rachel formosa expandit se super possessiones coenobiorum, ut non quasi avaritia, sed quasi benedictio judicentur, quae illius auctoritate ac benignitate a spiritualibus possidentur? Ms. Scheib. 31, 4. — In seinem ersten Werke De aedificio Dei, wo er den Verzicht auf die Regalien (nicht das Kirchengut) noch als wünschenswerth ansieht, bringt Gerhoh allerdings den Gedanken, daß Rachel ihr Kleid nicht ausbreite, um die publicae functiones der Prälaten zu schützen, da geistliche Männer diese lieber entbehren wollten, als in weltliche Händel verwickelt zu werden; (c. 11. Migne 194, 1228).

[1]) Die nämlichen Ausschreitungen beklagt Gerhoh in der Schrift De ord. don. in folgender Weise: Sunt episcopi, qui exercitus more ducis ducunt, negotia sanguinis tractant et agunt in obsidionibus castrorum, in vastationibus hostilium terrarum, dum per incendia et rapinas insaniunt atque in his exequendis ecclesiasticas facultates expendunt. Ms. Scheib. 4, 8 aus c. 6.

habemus in scriptis Nicolai papae specialiter ad Carolum Francorum regem scribentis et universaliter in conciliis Toletanis[1]) depromptas, quas non putamus canonum peritis Romanis ingerendas, maxime quia temporis novitas exigere videtur novas regulas, cum illis antiquis omnino sit judicium ac negotium sanguinis interdictum sacerdotibus et reliquis personis Deo servientibus, nostri autem temporis qualitas fortasse aliud requirit, sicut ad beatae memoriae pontifices Romanos Innocentium et Eugenium scripsisse nos meminimus. Erat autem summa tunc nostrae suggestionis, ut ecclesia sibi collatos honores tenendo uteretur et non abuteretur illis, gladium verbi per spirituales, gladium ferri per saeculares ministros ordinate ac judicialiter vibrando; ne levitis inordinate pugnantibus eveniat illa maledictio, qua maledicti sunt Simeon et Levi a patre Jacob, sed potius ipsis levitis ex obedientia justa et juste bellantibus proveniat illa benedictio, qua benedixit Moyses levitas, qui praecipiente ipso pugnantes consecraverant manus suas in sanguine fratrum suorum. . .

Benedictio in lege promissa filiis Levi datur evangelio coruscante illis potissimum, qui ordinate procedunt ad bella, sive gladium spiritualem per semetipsos sive materialem per legitimos ministros movendo, ita ut quisquis miles proelietur suo modo et ordine, alter quae sunt justa docendo, alter docenti obediendo; alter gladio spiritus, quod est verbum Dei, armatus dicat cum apostolo: arma nostra non sunt carnalia sed potentia Deo ad destructionem munitionum extollentium se adversus scientiam Christi;[2]) alter, ad praeceptum sacerdotis ingrediens et egrediens, imitetur Josue ducem Israel, cui mandatum fuit a Domino, ut ad praeceptum Eleazari sacerdotis egrederetur et ingrederetur, egrederetur scilicet ad pugnandum, ingrederetur ad vacandum.

De aqua contradictionis.

. . Inter ceteros enim Christi apostolos unus constitutus est princeps apostolorum, cui et dictum est: confirma fratres tuos.[3]) Nonne magna et benedicta est fortitudo principatus illius, cui portae inferi non poterunt praevalere?[4]) Item quod dicitur: Percute dorsa inimicorum ejus *etc.*[5]) nostris in diebus etiam ad literam factum cernimus, quum populus romanus principatui apostolico inimicus nuper caesus est non in facie tamquam strenue pugnans sed in dorso tamquam ignaviter fugiens ante faciem principatus apostolici et imperatoris ab illo coronati.[6])

---

[1]) Man vgl. den 45. und den 47. Kanon der vierten Synode von Toledo im J. 633 Mansi Coll. Conc. X, 630. 631.

[2]) Cf. II. Cor. 10, 4. 5. [3]) Luc. 22, 32. [4]) Cf. Marc. 16, 18.

[5]) et qui oderunt eum non consurgant, von Gerhoh beigefügt aus 5 Mos. 33, 11.

[6]) Gemeint ist die Niederlage, welche die römischen Unruhestifter durch Friedrich Barbarossa am 18. Juni 1155 erlitten, und welche von Otto von Freising drastisch beschrieben wird De gestis Frid. lib. II. c. 22; Vgl. die Vita Hadriani bei Migne P. L. 188, col. 1355.

De principatu legitime ordinato.

Sic in principatu legitime ordinato nostris in diebus exurgat Deus et dissipentur inimici ejus et fugiant *etc.*[1]) Gaudemus plane gaudendumque censemus populo Christiano sic humiliato populo romano, quia populus urbis magis inde superbiens quod dicatur populus romanus, quam inde gaudere volens ut dicatur populus Christianus, contra leges divinas erigit potestates inordinatas, quibus qui resistunt Dei ordinationi utique non resistunt[2]), quoniam, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Memini me, quum fuissem in urbe, contra quendam Arnoldinum valenter literatum in palatio disputasse et ipsa disputatio, monente papa Eugenio, reducta in scriptum pluribus auctoritatibus aggregatis, posita est in scrinio ipsius, ubi quum adhuc possit inveniri, non opus est jam scripta iterum scribi.

De regalibus collatis.

Attamen adhuc eadem scribere mihi quidem non pigrum, sicubi videretur necessarium; sicut illud quod ibidem copiose tractatum est et nunc succincte perstringendum videtur de regalibus ecclesiae collatis. De his enim quum alii contendant, ecclesiis eadem occasione talium periclitantibus auferenda, alii vero, ea semel ecclesiis collata in usus earum tenenda, posterior magis placet sententia, quia sic ipsa regalia bona ecclesiasticis interserta sunt, ut vix ab invicem discerni valeant. Huc accedit, quod quae Deus conjunxit homo separare non debet[3]). Conjunxit vero ea Deus Christus in sua propria persona indutus apud Herodem primo veste alba, quae sacerdotalis est, deinde apud Pilatum veste purpurea, quae regalis est, ut ostenderet, se non solum ex pontificali sed etiam ex imperiali dignitate super omnes principatus totius orbis dominaturum. Dicis itaque mihi: Si non debent ecclesiis auferri ipsa regalia, ex quibus episcopi habentes ea debent Caesari quae Caesaris sunt,[4]) sicut ex ecclesiasticis facultatibus Deo quae Dei sunt, quomodo puniri poterunt episcopi vel abbates nolentes reddere Caesari quae Caesaris sunt, quum eadem auferri eis non poterunt, ne sicut oblatio talium in sanctuario fuit devota, sic ablatio eorum a sanctuario fiat sacrilega? Respondeo plane mihi placere, ut reddantur quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo, sed sub ea cautela, ut non vastetur ecclesia vel nudetur saltem veste alba, si nimis incaute abstrahitur ei purpura. Fecerunt hoc milites illi pagani, qui Christum spoliaverunt veste utraque nudum crucifigendum, sed absit ut idipsum faciant milites christiani. Verumtamen ut insolentia non crescat ultra modum contra imperium, ex necessitate jusjurandum (licet hoc ipsum sit a malo) interponitur, ut sibi fidem servent mutuo pontifices et reges, quemadmodum patriarcha fidelis Abraham contentione orta pro eadem sopienda et in posterum cavenda juravit

[1]) qui oderunt eum a facie ejus, von Gerhoh beigefügt aus Ps. 67, 2.
[2]) Rom. 13, 2. [3]) Cf. Mat. 19, 6. [4]) Mat. 22, 21.

regi Abimelec et ille sibi secus puteum juramenti. Ergo sicut illi sibi mutuo juraverunt, sic adhuc reges jurant justitiam ecclesiae quum consecrantur et coronantur, et episcopi quoque regalia tenentes regibus jurant fidelitatem salvo sui ordinis officio. Si ergo fuerit violatum jurisjurandi sacramentum, violator, licet sit abbas aut episcopus, utroque spolietur honore coram suo judice, sacerdotali scilicet et illo quem de regalibus habet. Si enim perjurus episcopus tenens episcopatum, spoliandus regalibus, exponatur militibus, inde consequetur confusio magna, qua invalescente minuentur et vastabuntur ecclesiastica bona, dum nimis incaute abstrahentur ipsi regalia et ita scindetur pallium Samuelis, quo scisso scindetur et regnum et periclitabitur sacerdotium. Quod ita demum praecaveri poterit, si episcopus nonnisi prius alba veste indutus purpuram suscipiat, quam nec amittat, nisi et alba propter infidelitatem carere debeat, ut videlicet peccatum personae in detrimentum non vertatur ecclesiae; sicut jam alicubi factum scimus, personis quibusdam inordinate purpuratis, antequam veste alba prout oportuit induerentur, dum, necdum spiritualiter post electionem examinati aut consecrati, sunt regalibus amplificati et ita nimis confortati, ut postmodum non potuerint examinari, sed oporteret eos ad placitum regis et militum consecrari. Similiter personis quibusdam ante judicium spirituale depurpuratis contigit ecclesiastica bona vastari, minui et scindi, scisso consequenter et regno, sicut Samuelis pallio scisso scissum est et regnum a Saule pallium sacerdotale scindente. Enimvero arbitrantur quidam juxta illud apostoli: non prius quod spiritale sed quod animale est[1]), animalia et temporalia, quae a regibus habentur, primitus electae personae conferenda et inde spiritualia consecratione percipienda, quod esset primitus purpurea deinde alba veste indui contra ordinationem ipsius Christi, qui primitus alba deinde purpurea veste voluit in passione sua indui. Quibus humiliter suggerimus, ut apostoli verba praemissa dicta sciant non de novo sed de veteri Adam, in quo non prius quod spirituale, sed quod animale hoc prius erat.

Collatio veteris Adae ad novum.

Formavit enim Dominus hominem de limo terrae secundum id quod in homine animale seu etiam corporale est, ac inde inspiravit in faciem ejus spiritum vitae, quod spiraculum spirituale est. Atque ideo episcopi secundum ipsum formati creduntur, qui prius in corporalibus deinde in spiritualibus perficiuntur. Secundus vero Adam prius erat in spiritu ac deinde coepit esse in corpore, quod quum ipse in spiritu et spiritus esset, propter nos accepit mortale sive animale; ac proinde secundum ipsum fiunt episcopi, qui primo regulariter electi et spiritualiter examinati atque consecrati postremo propter imminentem necessitatem super albam vestem suscipiunt et purpuream, ne hac repudiata pericli-

[1]) I. Cor. 15, 46.



tetur ecclesia ipsis commissa. Qua si, obrepente perfidia in regnum commissa, judicabuntur spoliandi, veste simul alba sunt privandi, ne item periclitetur ecclesia cum sui honoris integritate illi auferenda et alteri committenda, ut sola puniatur persona perfida, ecclesia permanente in integritate sua, quoniam ut dictum est, quae Deus conjunxit non est bonum, ut homo separet.

De purpura regis vincta canalibus.

..[1]) Maluit autem iste rex gloriae, mutuando consilia de canalibus divinae scripturae, ita regnare, ut haberet odium mundi, quam laudes mundi captando suam regalem purpuram sordidare, sicut nunc purpuram suam sordidant, qui pro ampliando numero militum beneficiant vel potius inmaleficiant non solum quae habent regalia sed insuper ecclesiastica bona, etiam decimas, usui solius pietatis divinitus mancipatas. Et revera isti digni essent nudari non solum purpura, sed etiam veste alba, illi praecipue, qui, ad augendum non solum numerum militiae sed etiam cumulum malitiae, portionem sacerdotum in decimis eatenus in usu ecclesiastico qualitercumque habitis diminuunt atque in laicas abusiones transferunt, sacrum de sacro auferentes atque in hoc sacrilegium grande committentes.

De abominatione desolationis.[2])

. . Et hoc fortasse intendit papa Eugenius decernens, tantum sacerdoti relinquendum unde convenienter sustentari valeat.[3]) Ille dixit convenienter, sed nunc agitur valde inconveuienter, dum et sacerdos ultra modum pariterque sibi commissa ecclesia depauperatur, et id quod ei detrahitur ecclesiae, alienatur et mundo immundo qui in maligno positus est confertur, ut fiat supra modum nuda ecclesia, non habens vel panniculos hucusque sibi relictos ad verecunda saltem sua tegenda. Neque vero nos haec dicendo favemus ipsorum plebanorum irreligiositati, sed vellemus peccata personarum non verti in detrimentum ecclesiarum, immo vellemus ipsas personas emendari vel mutari, manente omnimodis ecclesiarum substantia in usu ecclesiastico vel ipsorum plebanorum vel aliorum pauperum vel certe saltem ipsius episcopi procurantis ecclesias, monasteria, xenodochia pauperesque alios, ut ipsis distribuerentur per eum, prout cuique opus esset.

---

[1]) Der Anfang dieses Capites darf übergangen werden, da er für unser Thema ohne Bedeutung ist.

[2]) Nur an dieser Stelle haben wir die Capitelreihe aus Rücksicht auf die behandelte Frage unterbrochen, während sich in den übrigen hier gegebenen Texten die Capitel ebenso wie hier aufeinanderfolgen. Auch vom vorliegenden Capitel ist der irrelevante Anfang übergangen.

[3]) Das fragliche Decret ist der 10. Kanon des unter Eugen III. Vorsitz gefeierten Concils von Rheims v. J. 1148, in welchem angeordnet wird, daß dem sacerdos proprius einer Kirche tantum beneficii praebeatur, unde convenienter valeat sustentari. Mansi Coll. Conc. XXI, 716.

De vestimento mixto sanguine.

Nam de militia, quam exinde augent episcopi vel eorum clerici ultra modum ditati, quid dicam? Numquidnam regalis eorum pompa censenda est esse purpura regis vincta canalibus? Hoc fortasse ipsi putant, sed verius aestimatur esse vestimentum mixtum sanguine quod judicante propheta [1]) erit in combustionem.
.. Quidam tamen per gratiam Dei, vexatione auditui eorum dante intellectum[2]), discunt et sentiunt, verum esse quod propheta dicit: Multiplicasti gentes et non magnificasti laetitiam[3]), quia, multiplicata illis militum copia numerosa, incipit ipsa militia simul cum malitia sua esse onerosa. Et tamen tantus est ardor insaniae, qua res ecclesiae student alienare, ut quidam licet formidantes infeodare decimas, tamen non formident aliis modis illaqueare illas scilicet vel impignorando vel sic, nescio quibus artificiis, tolerando, ut laici eas possideant, quoadusque ab ecclesiis alienatae in laicas abusiones transeant.

Audivi nuper de quodam episcopo, cujus nomen ad praesens taceo, quod praedia ecclesiae sibi commissae laicis infeodavit, super quibus non infeodandis anathema promulgatum fuit me praesente a legato sedis apostolicae Cardinali Octaviano[4]), tribus episcopis et multis viris religiosis illi cooperantibus et sermonem hujus anathematis confirmantibus extinctis candelis in signum videlicet, quod esset extinguendus episcopus, qui contra illud anathema faciens laicis praestaret praedia ecclesiasticis usibus a suo praedecessore collata, etiam ea quae tunc episcopus habuit ad mensam suam. Et ecce, ut vulgo dicitur et rei evidentia comprobat, illa praedia ecclesiastica usui ecclesiae subtracta et laicis infeodata sunt.

Mundi Roma caput si non ulciscitur illud,
Quae caput orbis erat causa fit ut pereat,

ait quidam versificando propter improbandum quoddam similiter nefandum nefas.[5])

Nos vero, his malis crebrescentibus, non versificando sed orando pulsamus ad ostium gratiae divinae, ut Petrus inter haec dormiens a Domino excitetur, quatenus per illum bene vigilantem sacrilegiis episcoporum simulque clericorum cathedralium de rebus ecclesiae milites sibi multiplicantium rationabiliter obvietur, ita ut contenti sint episcopi de solis regalibus antiquitus infeodatos

---

[1]) Is. 9. 5. [2]) Cf. Is. 28, 19. [3]) Is. 9, 3. [4]) Der Cardinal Octavian, der nachmalige Gegenpapst Victor IV. hatte auf seiner Legationsreise in Deutschland im J. 1151 dieses Anathem verkündigt. Vgl. Giesebrecht IV, 356; Ribbeck, Gerhoh S. 20. [5]) Die nämlichen Verse führt Gerhoh mit zwei anderen denselben vorausgehenden an in seinem Werke De investigatione Antichristi c. 17. Scheibelberger pag. 44. Ihre Herkunft bezeichnet er dort mit den Worten Quam rem vel similem ejus [flagitia simoniaca Heinrici IV. regis teutonici] quidam scholastice tunc temporis subsannans irrisit hoc modo.

milites et principes conservare in defensionem ecclesiae qualemcumque desinantque novos de novis beneficiis multiplicare, maxime de decimis ac ceteris oblationibus ecclesiastico usui collatis, ut fiat secundum verbum Christi dicentis: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, quae sunt Dei Deo, dum et Christo servitur de decimis et liberis oblationibus fidelium, et regi sive imperatori de regalibus et imperialibus obsequium persolvitur in consiliis bonis et competentibus auxiliis ecclesiae simul et regno utilibus atque ante omnia honori et timori divino competentibus. Petrus enim apostolus dicturus: Regem honorificate[1]), praemisit: Deum timete; ut in omnibus, quibus regem honorificamus vel honorificandum praedicamus, timorem Dei prae oculis habeamus. Quanto magis in ceteris principibus et laicis honorificandis et ditandis episcopi ceterique spirituales viri, quibus commissa sunt victualia pauperum, prae oculis habere debent illud judicium tremendum, quo ipsos arguet Dominus pro mansuetis terrae.[2])

H. Grisar S. J.

Das erste Kapitel der Genesis. Die Januarnummer der internationalen Zeitschrift Le Muséon enthält S. 23—34 eine Studie über das erste Kapitel der Genesis. Der Verfasser, C. von Frankenthal, stellt sich die zwei Fragen: Was wollte Moses sagen? und in welcher Absicht? Aus dieser Begränzung des Themas sehen wir, daß es sich nicht um eine pentateuchkritische Forschung, sondern um ein rein exegetisches Problem handelt. Fr. hat sich umgesehen nach den Antworten, die man in alter wie neuer Zeit auf jene beiden Fragen gegeben, nicht von Seite der Rationalisten, sondern von Seite der Exegeten. Keine derselben sagt ihm zu, weil eine jede dem Text je nach ihrer Eigenart widerspricht. Er sucht daher eine neue, bessere Lösung herbeizuführen.

Moyses wollte nach ihm in dem Schöpfungsbericht ein historisches Werk liefern, und nicht eine Poesie, oder auch etwa die Beschreibung einer Vision. Die Tage, von denen er spricht, sind wahre Tage von 24 Stunden, aber sie stehen in keiner inneren Beziehung zur Dauer und Vertheilung der Schöpfungsakte, deren Zahl sowohl unter sechs hätte angesetzt werden können, als auch darüber hinaus. Der Hauptzweck des Verfassers ist nicht ein wissenschaftlicher, sondern ein religiöser. Willens die Wahrheit zu überliefern, beabsichtigte er gleichwohl dieselbe nur in ihren hervorstehendsten Zügen zu zeichnen, nämlich in Bezug auf das, was die Menschen von ihr verstehen und beobachten können, nicht aber in ihren geheimnißvollen Tiefen. Er hat es vor allem darauf abgesehen, die Grunddogmen der Religion zu sichern, gegenüber dem Polytheismus, dem Pantheismus, der Emanationslehre, dem Dualismus und dem Atheismus; er will die Beziehungen feststellen, welche sich zwischen Gott und Mensch aus den Dogmen ergeben; er will den Cultus begründen auf der Basis der Beobachtung der Sabbatsgesetze oder der Ruhe und Verpflichtungen für den siebenten Tag. Deßwegen theilt er die Schöpfung in ebensoviele Theile als es Werktage gibt, und bringt jeden Theil zu je

[1]) 1. Pet. 2, 17. [2]) Cf. Is. 11, 4.

einem dieser Tage in Beziehung ohne jedoch irgend eine Verbindung zwischen diesen beiden Reihen von Thatsachen anzugeben, vielmehr sich begnügend die Existenz der einen wie der andern zu behaupten. —

Da der Verfasser selbst fühlt, daß seine Erklärung nicht frei sein wird von Schwierigkeiten, so stellen wir nur die Frage, ob es denn wirklich so unbegreiflich ist, wie er S. 27 versichert, den Begriff von „langen Perioden" mit der Phrase: „es ward Abend, es ward Morgen; erster Tag, zweiter Tag" u. s. w. zu verbinden, zumal in der hebräischen Sprache, wo jôm thatsächlich eine unbestimmt lange Zeit ausdrücken kann, und wo das, was wir unter „Zeitraum, Periode" verstehen durch jôm ausgedrückt werden muß. Daß der Begriff „Abend—Morgen" zunächst nur für den Sonnentag von 24 Stunden angewendet wird, läugnet Niemand; aber ist in Abrede zu stellen, daß auch für den Beginn und Ablauf einer Zeitperiode diese Termini angewendet werden könnten? Die Berufung auf den Mangel an „wissenschaftlicher Spekulation" bei dem Volke, zu dem Moses sprach, leistet dem Verf. keine Dienste. Im Gegentheil, die Bezeichnung „Es wird Abend—Morgen" scheint der konkreten Anschaulichkeit, die der Semite liebt, sehr angemessen. Wenn nach der allerdings oft grotesken Phantasie der Inder der Tag des Brahma viertausend Jahre umfaßt, und seine Morgenröthe und seine Abenddämmerung je ebensoviel; wenn die Germanen von einer Götterdämmerung sprechen konnten nach einem langen, langen Göttertag; wenn die Chinesen in ihrem Schu-king sagen: „daß dem Reich ein Morgen tagt, wo es wird vermorschen;" dann möchte wohl eher unbegreiflich sein, warum die hebräische Phantasie nicht ähnlich hätte kombiniren, nämlich das „Es ward Abend, es ward Morgen; erster Tag" im Sinne von langen Perioden hätte nehmen können. F.

Ein Beispiel moderner Bibelkritik. In den Schriften des ehemaligen Professors der protestantischen Theologie von Greifswalde, J. Wellhausen, der bekanntlich als Vorderster in der Reihe der bibelstürmenden Forscher kämpft, trifft man mehr als einmal den Gedanken, „Altisrael oder die Hebräer vor dem Exile, hätte den Glauben an ein Jenseits nicht gehabt"; auch Neuisrael oder das Judenthum habe noch geraume Zeit nach der Rückkehr aus Babel „die Hoffnung auf ein Jenseits nicht geäußert"; im Buch Job, das nachexilischen Datums ist, werde jener Gedanke „nur als eine entfernte Möglichkeit gestreift" u. s. w. (Vgl. „Skizzen und Vorarbeiten" S. 44, 45, 94.) Diese und ähnliche Behauptungen klingen natürlich einem gläubigen Ohre befremdend. Denn in solchem Falle müßte man wohl oder übel mit Kant philosophiren: „Da ohne Glaube an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben"[1]. Es würde daher lehrreich sein und zugleich warnend vor dieser Art von Bibelforschung, wenn man eine religionsgeschichtliche Studie anstellte über die Eschatologie

[1] „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Ausgabe der Werke Kant's von Rosenkranz X. Bd. S. 151.



des A. T. Man könnte nämlich unschwer zeigen, daß Wellhausen's Forschungen auf einer breiten Basis willkührlicher, hegelischer Philosopheme, geistreicher Möglichkeiten und vor allem auf unmotivirter Textveränderung beruhen. Nur ein Beispiel letzterer Gattung, wie es S. 94 a. a. O. vorkommt, wollen wir hier in Kürze beleuchten.

Es handelt sich um Ps. 73, 23—26 nach dem hebräischen Texte. W. übersetzt die Psalmstelle folgendermaßen: (V. 23) „Dennoch bleibe ich stets an dir, du hältst mich bei meiner Rechten, (24a) du leitest mich nach deinem Rath (24b) und ziehest mich dir nach an der Hand. (25) Wenn ich dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde, (26) wenn mir Leib und Seele verschmachtet, so bist du Gott allzeit meines Herzens Trost und mein Theil." Zuerst betrachten wir das Citat an sich, unbekümmert um etwaige dogmatische Folgerungen, hernach untersuchen wir es auch in dieser Rücksicht.

Nehmen wir eine ältere oder neuere Bibelübersetzung zur Hand, so suchen wir vergebens das Hemistich 24b der Wellhausen'schen Uebersetzung. Die ältesten Zeugen des hebräischen Textes, die LXX, Pešittho, Targum, Vulgata haben offenbar denselben Consonantentext vor sich gehabt wie wir, und ihn ebenso vokalisirt wie die Masoreten (bes. kabôd). Es gibt keine variante Leseart, noch viel weniger ein allgemeines Urtheil der Exegeten, die ein Abgehen von der Ueberlieferung rechtfertigten. Die innere Gedankenentwicklung ist nicht gegen das neue Moment, das nach der hebräischen Punctation in 24b eingeführt wird, scheint vielmehr dasselbe zu fordern. Sonach muß die auf solchen Daten fußende Interpretation den Text wiedergeben mit den Worten: (V. 23) „Dennoch bin ich stets bei dir, du hast ergriffen meine Rechte. (24a) Nach deinem Rathschluß wirst du mich leiten, (24b) und hernach zur Herrlichkeit (Andere: „mit" oder „in Ehren") mich aufnehmen (hinnehmen). (25) Wer ist mir im Himmel? und wenn ich bei dir, da gefällt mir nicht die Erde, (26) verschmachtet Leib und Herz mir — Fels meines Herzens und mein Antheil ist Gott in Ewigkeit". Die Verschiedenheit beider Uebersetzungen in 24b liegt auf der Hand. Aber W. konnte seine Version nur dadurch ermöglichen, daß er in Folge eines bösen oder guten Einfalls sich den Text selber zurechtsetzte, und statt des textlich überlieferten: „veachar kabôd tiqqacheni" als neuer Psalmensänger singt: „vaacharêkha bejad tiqqacheni". Das alle Zeit und von Allen unangetastete kabôd wurde secirt; die erste Silbe ka als Suffix zu dem in dem Status constructus pluralis umgemodelten achar gezogen, und aus dem übriggebliebenen bôd ganz ungenirt ein bejad herausgestümmelt. Die Conjecturalkritik betrachtet, wie es scheint, das heilige Schriftthum der Hebräer als eine Domäne, worauf sie nach Belieben schalten und walten kann. Daß die Veränderung stillschweigend gemacht wird, wollen wir nicht urgiren, da dies in der Form der betreffenden Arbeit begründet ist.

Untersuchen wir jetzt den Inhalt, und ziehen wir unsere Folgerungen für die herrschenden Religionsideen in Israel.

Wenn wir den hebräischen Text, so wie er liegt, beibehalten, so scheint wohl das natürlichste zu sein, anzunehmen, daß des Sängers Blick über den diesseitigen Glaubens- und Prüfungsweg hinaus in ein anderes Leben streifte. Mitten in dem Elend der Gegenwart, welches sein besseres Er-

kennen und Wollen beinahe zum Straucheln gebracht, hatte er ja doch noch die gütige Führung Gottes erkannt, der ihn ergriffen, gehalten. Dadurch wunderbar getröstet und ermuthigt, vertraut er auf Gott auch für die künftige Leitung, und erwartet eine schließliche herrliche Räthsellösung, nicht jetzt, auch nicht für bald, aber doch für einmal in der Zukunft. Daß er dann nicht wieder den alten Kreislauf des Unglücks beginnen wird, nachdem Gott demselben ihn entzogen und ihn zu sich hingenommen zur Herrlichkeit (oder in Herrlichkeit), scheint denn doch nach der ganzen poetischen und psychologischen Situation klar, in die sich gegen Ende des Psalmes der heilige Sänger versetzt findet. Darauf deutet auch der Gegensatz, wenn der Dichter (V. 27) den früher oder später eintreffenden Untergang der Frevler schildert: „Denn siehe, die von dir sich entfernen, werden untergehen; du vertilgest Alle, die an dir untreu werden"; dagegen von sich (V. 28) in allseitiger Umfassung der Lebensschicksale bekennt: „Auf dem Allherrn Jahve ruht meine Zuversicht". Uebrigens achar, kabôd, tiqqacheni, baššamajm, le'ôlam sind Worte, deren Begriffe über die irdische Begränztheit hinausweisen. Von dem Sänger, der solche Worte gebraucht, der mit so reiner Liebe sich an Gott anschmiegt, der dessen Allmacht kennt und seine pure Güte schon gleich Eingangs[1]) gepriesen, der von dem Untergang der Gottlosen spricht, von diesem Sänger und von allen jenen, die den Psalm in Israel fühlend, denkend nachgebetet haben, behaupten, „sie hätten keine Hoffnung auf ein Jenseits gehabt, das heißt ein psychologisches Räthsel aufgeben.

Ist, wie es den Anschein hat, unsere Erklärung der Stelle die richtige, so haben wir eine (freilich noch nicht mit neutestamentlicher Klarheit ausgesprochene) eschatologische Idee vor uns; wir wissen hiemit auch, daß man in Israel an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt, und auch die Vergeltungslehre gekannt hat.

Wollte man das mizmôr leasaf urgiren, so bekämen wir als Zeit der Abfassung die Davidische Periode. Eigentlich steht auch dem gar nichts im Wege; vieles aber, Gedankenfluß und äußere Darstellung, und die nun einmal vorhandene Ueberschrift sind sogar dafür, daß Aßaf, der Gesangmeister Davids und Dichter, den Psalm componirt hat. Wenn Hitzig keinen Psalm, der über den 72. (hebr. Zählung) hinausgeht, als vormakkabäisch[2]) anerkennt, oder wenn Wellhausen unsern Psalm, wie es scheint, zwar vormakkabäisch aber doch nacherilisch sein läßt, so sind dies eben neue Willkührlichkeiten ohne objective Begründung

Sollte etwa die Furcht, den Gedanken der Hoffnung über das Grab hinaus hier anzutreffen, jene oben gerügte Textverstümmlung und diese späte Datirung veranlaßt haben? Wir wissen es nicht, aber das wissen wir, daß man wegen unbequemen Inhaltes oder propter systema niemals einen Originaltext ändern darf, am allerwenigsten wenn es sich um dogmatische Interessen handelt; auch das steht fest, daß man die Psalmtitel nicht mir nichts dir nichts über den Haufen werfen kann. F.

---

[1]) V. 1: „Nur gut ist Gott gegen Israel, gegen die, so reinen Herzens sind."
[2]) Ueber die angeblich makkabäischen Psalmen vgl. Himpel, Tüb. Quart.-Schrift 1870, S. 403 ff. bes. S. 472.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Seitdem in dieser Zeitschrift 1878, 385 die dritte Auflage des Handbuches der Pastoral von P. Ignaz Schüch O. S. B., Prof. an der theologischen Lehranstalt im Stifte St. Florian in Oberösterreich, besprochen wurde, sind nicht weniger als vier weitere Auflagen desselben erschienen (die letzte Innsbruck 1885 Rauch, 988 S. 8°.) — ein Beweis für die Gediegenheit und Brauchbarkeit des Werkes. Der wesentliche Inhalt, die Anlage und Eintheilung sind sich in diesen Auflagen gleich geblieben; an sehr vielen Einzelheiten indeß bemerken wir die feilende Hand des Verf.; neuere Entscheidungen des h. Stuhles wurden verwerthet, die jüngsten einschlägigen Verordnungen mitgetheilt und besprochen, die mittlerweile veröffentlichte Literatur entsprechend berücksichtiget. Die „Homiletik" und „Katechetik", welche P. Schüch seinem Buche einflicht, macht zwar andere spezielle Werke zur Anleitung für diese Fächer durchaus nicht unentbehrlich, aber beide Theile enthalten manches Gute. Der Hauptwerth des Werkes scheint uns indeß im zweiten („Verwaltung des Priesteramtes") und dritten Buche („Verwaltung des königlichen Amtes") des zweiten Abschnittes, die auch den größten Theil des Werkes ausmachen, zu liegen. Im zweiten Buche sind die liturgischen und vielfach auch die moralischen Vorschriften für die vom Priester vorzunehmenden heiligen Handlungen einem allseitigen und tiefen Verständnisse nahe gelegt; das hier Mitgetheilte könnte und sollte nicht nur vom Priester selbst beobachtet, sondern auch in der Predigt und Katechese häufig verwerthet werden. Bei den im dritten und vielfach schon im zweiten Buche enthaltenen Anweisungen für die seelsorgliche Leitung der Pfarrkinder und Pönitenten hat sich der Verf. von Subjectivismus und Einseitigkeit, welche sich auf diesem Gebiete gerne geltend machen, in sehr wohlthuender Weise frei zu halten gewußt. Trotz beständigen Eingehens auf Einzelheiten bewahren diese von heiligem Eifer für das Haus Gottes eingegebenen pastorellen Unterweisungen die erforderliche Universalität und Höhe. Darstellung und Sprache zeichnen sich durch Klarheit und edle Einfachheit aus. — Für eine neue Bearbeitung möchten wir den Wunsch aussprechen, den drei Büchern des zweiten Haupttheiles eine andere Ordnung zu geben, zuerst von der Verwaltung des Priesteramtes zu sprechen, dann die Behandlung des Hirtenamtes in der Art folgen zu lassen, daß das Lehramt nur als besondere Function des Hirtenamtes erscheint. Die Eintheilung des kirchlichen Amtes sollte derjenigen der kirchlichen Gewalt entsprechen. Diese zerfällt aber in die Weihe- und die Jurisdictionsgewalt; zu letzterer gehört auch die Lehrgewalt.

— Der hochwürdigste Herr Dr. Joseph Stadler, Erzbischof von Serajevo in Bosnien, hat nunmehr durch Herausgabe der Tractate über die Tradition, die heilige Schrift und den Glaubensact [1]) ein gegebenes Versprechen gelöst und den im Jahre 1880 zu Agram mit den

[1]) Theologia fundamentalis tractatus de traditione, scriptura et analysi fidei complectens. Concinnavit Dr. Josephus Stadler, archiepiscopus et metropolita vrhbosnensis. Tomus II. Sarajevii 1884. Ex typographia Spindleriana et Loeschneriana (318 et XV. pag.).

Tractaten über die wahre Religion, die wahre Kirche Christi und den römischen Papst eröffneten lateinischen Cursus der Fundamentaltheologie zum Abschlusse gebracht. Diese aufopfernde Thätigkeit des ohnehin viel beschäftigten Kirchenfürsten wird namentlich im Kreise seiner ehemaligen Schüler eine dankbare Würdigung erfahren. Auch dieser Schlußband weist jene Vorzüge einer methodischen Anlage, und einer fast durchgängig genauen und stringenten Beweisführung auf, welche schon am ersten Theile in dieser Zeitschrift (1881, 550 ff.) rühmend hervorgehoben wurden. Der jüngere Clerus, welchen der gelehrte Metropolit bei seiner Arbeit in erster Linie im Auge hatte, wird mit nicht geringem Nutzen ein Buch gebrauchen, worin er das Wissenswertheste über einen gerade jetzt so wichtigen Zweig der Theologie in markiger Kürze zusammengestellt findet. Für den praktischen Blick des hochwürdigsten Herrn Verfassers geben auch verschiedene, zum Theil sehr umfangreiche Anhänge Zeugniß, welche einen Katalog der Päpste, der Kirchenväter sammt Notizen über ihr Leben und ihre Werke, außerdem eine gedrängte Darstellung der allgemeinen Concilien, ein Verzeichniß der Häretiker und ihrer Lehren, endlich den Syllabus mit einem Urtheil über seine dogmatische Bedeutung enthalten. Die Uebersichtlichkeit wird durch ein zweifaches Register gefördert. Die Zahl der Druckfehler dürfte kleiner sein. Dagegen gereicht die äußere Form des Buches der bosnischen Verlagshandlung zu hoher Ehre.

— Die früher (1881, 191) angezeigten Studien über den spanischen König Philipp II. von Montana sind gesammelt erschienen und wurden kürzlich von Prof. Brück im „Katholik" 1885 I. 270 ff. in einem sehr interessanten Referate besprochen. Dieses Referat ist neuestens in der Ciencia cristiana ins Spanische übersetzt erschienen. Zugleich hat sich in der nämlichen Zeitschrift Montana gegen einen Angriff auf seine Publication von Seiten der Revista Contemporanea in mehreren Abhandlungen sehr energisch vertheidigt.

— Von dem Cursus Litteraturae Sinicae von P. Ang. Zottoli S. J. (1881, 163 ff.) liegen drei weitere Bände vor, die das Werk eigentlich zum Abschluß bringen, da der 6. und letzte Band nur mehr das Wörterbuch enthalten wird. Die drei Bände führen die Aufschriften: Vol. III. Pro media classe, Studium Canonicorum. Vol. IV. Pro suprema classe, Stylus rhetoricus. Vol. V. Pro Rhetorices classe, Pars Oratoria et Poetica. Nach einer Notiz im „Tablet" hat P. Zottoli (dort irrthümlich als Franziskaner bezeichnet) den von Julien für das beste Werk über chinesische Litteratur ausgesetzten Preis von 10.000 Frcs. erhalten.

— Vor Kurzem hat P. Dom. Palmieri, gegenwärtig Professor der Exegese im Jesuitencollegium zu Mastricht, als Fortsetzung seiner früheren theologischen Tractate[1]) denjenigen über die aktuelle Gnade erscheinen

[1]) Von Palmieris Tractat De Deo creante et elevante wurde in dieser Zeitschrift 1879, 141 ff. und von demjenigen De poenitentia. 1881, 320 ff. ausführlicher gehandelt. — Es mag bei Gelegenheit vorstehender Anzeige auch das früher schon erschienene Werk desselben Verfassers De Romano pontifice hier wenigstens Erwähnung finden (Romae

lassen. (De gratia divina actuali. Galopiae [Gülpen in Holland] ex officina libraria M. Alberts 1885. 556 p. 8°.) Was Palmieri vorlegt ist als gründlich und gefeilt bekannt. Er ist weit entfernt, sich mit herkömmlichen Erklärungen und Beweisen der Theologen zu befriedigen, mögen solche auch schon längst bei den Cursisten traditionell geworden sein; er prüft und wägt vielmehr Alles bis auf das Kleinste, weiß die Argumentation so durchzuführen, daß sie überzeugend wirkt, und entledigt sich keiner Schwierigkeit gegenüber mit einer halben Antwort. Daß zumal obiges Werk ein sehr sorgfältig ausgearbeitetes ist, davon dürfte der Umstand zeugen, daß dasselbe erst nach dreimaliger Ueberarbeitung, die nur als Lithographie unter seinen Schülern cursirte, zum Drucke gelangte. Es zerfällt in fünf Capitel, denen ein kurzes Prolegomenon vorangeht, in welchem der Verfasser eine genaue Erklärung des Begriffes Gnade im Allgemeinen gibt und deren Eintheilungen erörtert. Im 1. Kapitel (S. 22—85) entwickelt er dann eingehender das Wesen der aktuellen Gnade. Von besonderer Bedeutung scheint uns hier die 17. These, in der er in sechs gut formulirten Sätzen das Verhältniß der Gnade zum Willen hinsichtlich des zu setzenden heilsamen Werkes bestimmt; er untersucht, wie die Gnade dem Willen neue Kräfte zuführe und wie der durch die Gnade übernatürlich erhobene, gekräftigte, durchleuchtete und erwärmte Wille als einheitliches Princip des freiwilligen Heilsaktes anzusehen sei. Den Gegenstand des 2. Kapitels (85—268) bildet die Frage, was die Natur ohne Gnade vermöge und was sie ohne dieselbe nicht könne. Von besonderem Verdienste ist hier vor Allem die gründliche Beweisführung, die wenn irgendwo in der Dogmatik, gerade hier überaus schwierig ist wegen der Elasticität der Begriffe und der oft scheinbar ziemlich unbestimmt oder allgemein klingenden Ausdrücke der heiligen Schrift und der heiligen Väter. Verdienstlich dürften ferner sein die zwei längeren historischen Excurse

---

1877, typographia S. C. de Prop. fide, 706 p.). Dieser Tractat, den wir an Tiefe, Klarheit und Originalität seines Inhaltes allen übrigen voranzustellen geneigt wären, beginnt mit einer ausführlichen Einleitung über die Kirche (S. 7—218). Nachdem der Verfasser darauf die Einsetzung und Fortdauer des Primates Petri bewiesen, bespricht er zunächst eingehend dessen Verhältniß zur römischen Kirche. Aus dem Folgenden heben wir die lichtvollen Erörterungen über den Ursprung der bischöflichen Jurisdictionsgewalt, über die Stellung des Papstes zu den weltlichen Mächten, über seine Immunität und über die Nothwendigkeit des Kirchenstaates hervor. Die These, daß die römische Kirche die wahre Kirche Christi sei, schließt sich erst den Ausführungen über den Primat und seine Prärogativen an, und wir glauben, daß an dieser Stelle eben der rechte Platz für diese, als Zusammenfassung des Früheren sich ergebende Schlußfolge ist. — Im Jahre 1880 veröffentlichte Palmieri den Tractat De matrimonio christiano (Romae typ. S. C. de Prop. fide, 421 p.), welcher in allseitigster Weise die theologische Lehre von der Ehe begründet und mit Hilfe der Väter und namentlich der Scholastik beleuchtet. Die Gewalt der Kirche hinsichtlich der Bestimmungen über dieses Sacrament bildet dabei den Gegenstand einer eigenen, tiefeindringenden Untersuchung. Die Zusammenstellung kirchlicher Erlasse über die Ehe, welche sich am Ende findet, ist wegen ihrer Brauchbarkeit sehr erwünscht.

über die Irrthümer der Pelagianer in der Gnadenlehre (S. 127—167 und 214—228). Nur darum weil sie die Natur dieser Irrthümer nicht vor Augen hatten, haben manche Theologen, auch in deutschen Werken, verschiedene ganz katholische Lehrsätze leichthin als pelagianisch oder wenigstens semipelagianisch verschrieen. Auf der Verkennung jener Irrlehren beruhen vielfach auch der Bajanismus und der Jansenismus mit allen ihren Ausläufern. Noch erwähnen wir, um Anderes zu übergehen, die kritische Untersuchung über die Ansicht Ripaldas, daß es in der gegenwärtigen Ordnung kein sittlich gutes Werk gebe, das nicht zugleich übernatürlich gut sei. P. führt die nicht zu verachtenden Beweise dieses großen Theologen an; er läßt dann dagegen den scharfsinnigen De Lugo (den er immer Lugus nennt) sprechen; von Neuem kommt Ripalda zum Worte, um die Gegengründe des Cardinals zu entkräften; nachdem Alles für und gegen jene Meinung vernommen ist, formulirt P. seine Ansicht dahin, daß die Ansicht Ripaldas in ihrer unbegränzten Allgemeinheit nicht haltbar scheine, aber auf die Gläubigen allein beschränkt, richtig sei. Es bietet einen wahren Genuß, diesen Wettstreit der großen Geister so lichtvoll dargestellt zu sehen. Im 3. Kapitel (S. 268—327) handelt P. von der Gratuität der Gnade. Er bemüht sich hier namentlich jenen Sinn des so oft gebrauchten und so verschiedenartig gedeuteten Axioms Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, welchen es bei den Theologen der älteren Schule gehabt, kritisch zu fixiren, und gelangt zu dem Resultate, daß nicht so sicher sei, was Lessius behauptet, daß die älteren Scholastiker mit wenigen Ausnahmen durch mehr als drei Jahrhunderte dieses Axiom auf denjenigen bezogen hätten, welcher das thut, was in seinen natürlichen Kräften liege. Es folgt die berühmte Frage de gratiae actualis efficacia (Kap. 4. S. 327—505).

Als Einleitung und um eine Operationsbasis zu gewinnen, forscht P. genau nach der hier einschlägigen Lehre der Semipelagianer. Darauf nimmt er den Kampf zuerst gegen die Jansenisten auf und folgt ihnen in alle ihre Schlupfwinkel, entkräftet namentlich ihre Beweise aus Augustinus und bringt viel Licht in die manchmal dunklen Stellen dieses großen Kirchenvaters. Nachdem die Irrlehrer abgethan, tritt er an das Problem, dessen Lösung schon seit Jahrhunderten die berühmtesten Schulen und Theologen entzweite. Es hat uns gefreut, daß der Verfasser die „Selbstzeichnung der ‚thomistischen‘ Gnadenlehre“, wie sie in dieser Zeitschrift 1877, 161 ff. gegeben wurde, anerkennend hervorhebt. Er bekämpft jene Schulmeinung ganz besonders von dem Standpunkt des Tridentinum, und wer seine Erörterungen ruhig liest, wird nicht umhin können zu gestehen, daß bei aller distinctio sensus divisi et compositi, möge sie noch so subtil erklärt und noch so sublimirt werden, jene Lehre nicht recht übereinkomme mit Can. 4 Sess. 6: Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti . . neque posse dissentire si velit . . a. s.; denn mit dieser Entscheidung wird evident dem freien Willen das Vermögen zugesprochen, praesente gratia zu dissentiren, also in sensu composito, da der dissensus a gratia absenti ein Unding ist. Ebenso zeigt P., daß die Berechtigung des sogenannten Thomismus, richtiger Bannesianismus, weder aus Augustin noch aus Thomas be-

wiesen werden kann. Zuletzt ist in einem kurzen 5. Kapitel (S. 509—45) die Rede von der Austheilung der Gnade, und es wird dargelegt, daß dieselbe jedem Menschen, auch dem verhärtetsten, wenn auch in ungleichem Maße, verliehen wird. H.

— In gewissem Sinne eine Vervollständigung des Kalendarium utriusque ecclesiae von P. N. Nilles S. J. bilden die beiden Bände mit kirchenhistorischen Documenten zur Geschichte der orientalischen Kirche in den Gebieten der Stephanskrone, welche der nämliche Verfasser kürzlich veröffentlicht hat. (Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae s. Stephani maximam partem nunc primum ex variis tabulariis Romanis, Austriacis . . erutae. Oeniponte 1885 F. Rauch. I. vol. p. 1—496; II. vol. p. 496—1088). Einige wenige Proben aus dem reichen, den verschiedensten Archiven entnommenen Inhalte des Buches, sind den Lesern dieser Zeitschrift schon aus den Jahrgängen 1879—1881 bekannt geworden. Dieselben Proben haben dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit sowohl der rumänischen Akademie in Bukarest als der ungarischen in Buda-Pest auf die bevorstehende Publication zu lenken. Beide haben das Werk großmüthigst subventionirt und die Möglichkeit einer noch weiter gehenden Bereicherung an Urkunden dargeboten. Insbesondere für die rumänische Kirchengeschichte ist die Sammlung sozusagen grundlegend; denn nicht bloß werden Partien derselben beleuchtet, die in deutschen Geschichtswerken kaum dem Umrisse nach behandelt waren, sondern auch die rumänischen Schriftsteller selbst lernen eine Fülle von Einzelheiten, z. B. bezüglich der rumänischen Union mit der katholischen Kirche, kennen, von denen fast alle Spur in ihrer Geschichtschreibung verloren gegangen ist. Manche Schriftstücke in diesem Theile des Werkes sind in Zinkographie wiedergegeben; es kam gegenüber den Anschuldigungen von schismatischer Seite auf eine demonstratio ad oculos an. Indessen enthalten die beiden Bände nicht etwa bloß eine Anschichtung von Documenten, sondern der Herausgeber hat auch durch eingestreute Excurse und Anmerkungen für möglichste Verbindung und Beleuchtung derselben Sorge getragen. Das im Wesentlichen von fremder Hand gearbeitete Sach- und Personenregister von allein 164 Doppelspalten zeugt von einem emsigen, fast zu weit ausholenden Fleiße. Statt weiterer Empfehlung möge die Uebersicht des im Werke Gebotenen folgen. Das 1. Buch (S. 3—121) gibt die Verhandlungen über die zu Rom mit großem Aufwande von theologischer und canonistischer Erudition erörterten drei Fragen: 1. ob den lateinischen Missionären der griechische Ritus gestattet werden könne; 2. ob die von Schismatikern ertheilten Weihen nach Annahme der Union bedingungsweise wiederholt werden sollen; 3. ob die orientalischen Riten unter den Unirten in ihrer Reinheit und Integrität zu erhalten seien. Das 2. Buch theilt die auf die Union der rumänischen Kirche bezüglichen Akten vom J. 1697 bis z. J. 1711 getreu mit (127—392). Das 3. führt sodann die Geschichte der unirten rumänischen Kirche documentarisch bis auf die Gegenwart und schließt mit einem übersichtlichen Bericht über den gegenwärtigen Stand der rumänisch-katholischen Metropolie in den Ländern der St. Stephanskrone (S. 393—700). Weiterhin gelangen im 4. Buche die Inedita zur Veröffentlichung, welche

sich auf die Union der Südslaven griechischen Ritus, d. h. der Serben, beziehen (S. 701—820). Das 5. behandelt die Geschichte der Ruthenen und Armenier in den nämlichen Ländern der Monarchie (S. 821—936). Im 6. endlich werden als Anhang mehrere längere unedirte Documente mitgetheilt, die sich zwar auf die vorhergehenden Bücher beziehen, dem Texte derselben jedoch nicht füglich eingereiht werden konnten. (S. 936—1080).

(Diese Gruppe wird im nächsten Hefte fortgesetzt. Die Red.)

Zur Ehrenrettung des Cardinals Kollonić von Gran bieten die eben besprochenen Symbolae mehrere interessante, bis jetzt unbekannt gewesene Archivstücke. Wir möchten an dieser Stelle dasjenige hervorheben, welches sich auf die Verdächtigung bezieht, die gegen den großen Kirchenfürsten rücksichtlich der durch ihn geleiteten Erziehung des jungen Franz Rákóczy, des nachmaligen Malcontentenführers, erhoben wurde, weil gerade diese auch in unseren Tagen wiederum in Deutschland reproducirt worden ist (Vgl. Krones im Histor. Jahrbuche der Görresgesellschaft 1882, 637). Rákóczy glaubte nämlich das Mißlingen des ungarischen Aufstandes der Festigkeit und Kaisertreue des Fürstprimas zuschreiben zu müssen und hat in seinen spätern Jahren in einem Anfall von Unmuth und Aerger in seinen Confessiones principis christiani die Anklage verzeichnet, der Cardinal habe als Vormund ihn von frühester Jugend an zum geistlichen Stande im Jesuitenorden bestimmt, um einerseits das Geschlecht der Rákóczy aussterben und andererseits die unermeßlichen Reichthümer desselben den Jesuiten zukommen zu lassen; deßwegen sei er denn auch im J. 1688 den Vätern des Collegs von Neuhaus in Böhmen zur Erziehung übergeben worden. — So unwahrscheinlich diese Nachricht auch klingen, und so sehr sie auch dem Charakter des Card. Kollonić und seinen Grundsätzen widersprechen mochte, so wurde sie dennoch gierig aufgegriffen und beständig als historisches Zeugniß gegen den Cardinal verwerthet. Dagegen wird in den Symbolae aktenmäßig dargethan, daß der junge Rákóczy gar nicht zum geistlichen Stande bestimmt, und daß auch namentlich seiner Erziehung zu Neuhaus ein ganz anderes Ziel gesteckt war; nach der noch vorhandenen Instruction sollte er einfach zu einem treuen Unterthanen und Vasallen des Kaisers herangebildet werden; er war den dortigen Jesuiten zur Erziehung anvertraut, ut inter fideles vasallos divinam humanamque majestatem solide revereri addisceret (Symb. p. 1052—1054). Rákóczy hat übrigens das den Jesuiten zugefügte Unrecht dadurch selbst gewissermaßen wieder gut gemacht, daß er ihrer in seinem Testamente gedachte und in der Kirche der Gesellschaft Jesu begraben zu werden verlangte, so wie es in der That auch geschehen ist. Das merkwürdige Epitaphium, das noch heute in der betreffenden Kirche zu Pera zu lesen ist, wird in den Symbolae zum erstenmal genau nach dem Original mitgetheilt.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Von der philologisch-kritischen Kirchenväterausgabe, welche mit Unterstützung der Wiener Akademie erscheint, liegen seit unseren Anzeigen über die früheren Bände (1881, 177; 1882, 782; 1884, 207) weitere vier Bände vor, nämlich

Salvianus herausgegeben von Fr. Pauly (vol. VIII), Eugippius, erster Theil, (Excerpte des Eugippius aus den Werken Augustins) herausgegeben von P. Knöll (vol. IX), Sedulius herausgegeben von J. Huemer (vol. X) und Claudianus Mamertus herausgegeben von A. Engelbrecht (vol. XI). — Pauly hat für Salvian's Libri VIII De gubernatione Dei an erster Stelle den schon von Halm benützten Codex Parisinus vom 10. Jahrhundert beigezogen; es folgen in der Ausgabe neun Briefe Salvians und die Libri IV ad ecclesiam (Adversus avaritiam) nach verschiedenen, zum Theile ebenfalls schon von Halm gekannten Manuscripten. — Von der weiten Verbreitung und vielfachen Benützung des Sammelwerkes des Eugippius zeugt die ungemein große Zahl der noch vorhandenen Handschriften desselben, aus denen der Herausgeber übrigens nur solche, welche vor dem 10. Jahrhundert entstanden sind, benützt hat. Die textliche Grundlage bildet ihm hauptsächlich die vatikanische Handschrift n. 3375, ein Uncialcodex aus dem 7. Jahrhundert. Uebereinstimmend mit dieser Handschrift und mit der von Eugippius im Briefe an Proba (S. 1) gewählten Bezeichnung nennt Knöll das Werk des Schülers des h. Severin nicht, wie es noch bei Migne Bd. 62 heißt, Thesaurus ex s. Augustini operibus, sondern Excerpta etc. — Der Verfasser des Carmen paschale und des Hymnus abecedarius (A solis ortus cardine) verdiente trotz der neueren Editionen von Looshorn (s. diese Ztschr. 1879, 624) und Ludwig die neue Gesammtausgabe, wie sie jetzt von Huemer in den Sedulii opera omnia besorgt ist. Auch dieser Herausgeber sah sich in Beziehung der Manuscripte, wenigstens für das Carmen paschale, in glücklicher Lage. In der Reihe der von ihm beschriebenen Handschriften des Carmen stehen als die wichtigsten zwei aus dem 7. Jahrhundert an der Spitze, der Codex Ambrosianus und der Codex Taurinensis. — Claudianus Mamertus ist durch seine drei Bücher De statu animae, die sich gegen einen Brief des Faustus von Riez wenden, bekannt. Die neue Ausgabe legt dieselben (nebst dem erwähnten Briefe) hauptsächlich nach einem verhältnißmäßig jüngeren Codex Lipsiensis vom Ausgange des 11. Jahrhunderts vor, allerdings unter sorgfältiger Benutzung älterer Handschriften; jedoch gesteht Engelbrecht auf den zuletzt gedruckten Bogen der Einleitung, daß er jenen Codex überschätzt habe, und sieht sich zum Nachtrag vieler Emendationen genöthigt. Den Passionshymnus Pange lingua gloriosi, welcher von den Alten nicht dem Mamertus sondern dem Fortunatus zuerkannt wurde, hat er nicht in die opera aufgenommen, ebenso nicht die übrigen dem Mamertus beigelegten Hymnen, sondern außer obigen drei Büchern nur einen Brief desselben an Sidonius und die Antwort des letzteren.

Allem Anscheine nach ist das hochwichtige Unternehmen dieser Sammeledition, welches für die Theologie und die Geschichte ebenso ersprießlich ist, wie für die dabei zunächst betheiligte Philologie, im besten Zuge begriffen. Drei Bände sind bereits wieder im Drucke, eine ganze Reihe anderer befindet sich in Vorbereitung und ist mehr oder minder weit gediehen. Unter der Presse sind 1) das echte Speculum von Augustinus, herausgegeben von Fr. Weihrich; der Herausgeber hat bereits in den Schriften der Akademie der Wissenschaften sieben Codices eines anderen Speculum S. Augustini, dessen Unechtheit er zugleich dargethan hat, beschrieben, und

für das echte drei Codices aus dem 9., beziehungsweise 10. Jahrhundert nachgewiesen. (Sitzgb. d. Ak. d. Wiss. CIII. Bd. SS. 33—64; Anzeiger 1883 II, 4); 2. Die Collationen von Cassianus herausgegeben M. Petschenig; vgl. Anzeiger der Ak. d. Wiss. 1883, VI, 20; CIII. Bd. SS. 491—519; 3. St. Severins Leben von Eugippius herausgegeben von P. Knöll; letztere Ausgabe kreuzt sich mit der von der nämlichen Vita für die Mon. Germ. hist. kürzlich besorgten von H. Sauppe (s. Ztschr. 1880, 409).

Die anderen Editionen, welche dank der rühmlichen Bethätigung des Leiters der Unternehmung, Prof. Hartel in Wien, von Mitarbeitern übernommen und in Vorbereitung sind, reihen sich in alphabetischer Ordnung so aneinander: Ambrosius von L. Schenkl, Arator von demselben, Augustin (verschiedene Werke, getheilt behandelt) von P. Knöll, J. M. Stowasser, A. Holder, A. Goldbacher, R. Müller, M. Gitlbauer, F. Weihrich und J. Egger, Alcimus Avitus von A. Kunz, Boethius von G. Schepß und Th. Stangl, Cassiodorius von Stettner und Stangl, Commodianus von B. Dombart, Eucherius von Fr. Pauly, Faustus und Paschasius von A. Engelbrecht, Fulgentius Ruspensis von G. Wissowa, Hieronymus' Briefe von A. Reifferscheid, Hilarius Pictaviensis von A. Zingerle und H. S. Sedlmayer, Julianus Pomerius von J. M. Stowasser, Julius Hilarianus von R. Müller, Juvencus von J. Huemer, Lactantius von G. Laubmann und S. Brandt, Claudius Marius Victor von C. Schenkl, Maximus Taurinensis von A. Scheindler, Optatus Milevitanus von C. Ziwsa, Orientius von R. Ellis, Pacianus von R. Müller, Paulinus Nolanus von W. Hartel, Paulinus Petricorius von M. Petschenig, Rufinus von F. Wrobel und B. Niese, Tertullianus von A. Reifferscheid, Valerianus Cimeliensis von J. M. Stowasser, Victorinus nebst Rusticus Elpidius und Paulinus Pelläus von W. Brandes.

Begreiflicherweise werden nicht alle diese Ausgaben auf gleicher Höhe stehen, indem, von Anderem abgesehen, schon das handschriftliche Material bisher nur ungleich durchforscht und überhaupt nur in sehr verschiedenem Maaße zugänglich ist. Um aber ein Beispiel zu geben von den glücklichen Resultaten, die sich bei einigermaßen günstigem Stande der neuzugewinnenden handschriftlichen Grundlagen herausstellen, so sei auf die werthvolle Abhandlung verwiesen, welche soeben Prof. Anton Zingerle in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften veröffentlicht mit dem Titel: Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar (auch separat, Wien 1885, Gerold, 106 S. 8°). Die mit Akribie und Scharfsinn angestellten Untersuchungen über die ursprüngliche Textbeschaffenheit des hilarianischen Psalmenwerkes, über das gegenseitige Verhältniß der Handschriften und über die zum Theile wirklich argen Abweichungen der Editionen, auch der Maurineredition, von den ursprünglichen Lesarten, lassen uns nunmehr den ersten brauchbaren und verlässigen Text aus der Feder des bekannten Philologen erwarten. Das Vorurtheil, als sei Hilarius' Stil im Ganzen allzu unverständlich und bisweilen wahrhaft ungenießbar, ist nach seinen Darlegungen vielfach der Willkür und Unaufmerksamkeit auf Rechnung zu setzen, mit welcher sich

zuerst die Abschreiber und dann die Editoren am Texte des Kirchenvaters versündigt haben. Beispiele der seltsamsten Aberrationen von einem Worte in den Handschriften zu einem übereinstimmenden, das später erst, und zwar eine oder einige Zeilen tiefer, folgte, werden nachgewiesen. Der consequenteste Zeuge der besseren Text-Ueberlieferung ist eine vatikanische Handschrift vom zehnten Jahrhundert, welche die Mauriner nicht nach Gebühr geschätzt haben; sie haben sich zu sehr auf zwei miteinander verwandte Codices von Paris aus dem 10. und von Tours aus dem 11. Jahrhunderte gestützt. Kostbare Führer in einzelnen Partien sind ferner für Zingerle ein S. Galler Manuscript aus dem 7. Jahrhundert und ein Veronesisches, von Maffei bereits ausgebeutetes, das vielleicht sogar in das 6. Jahrhundert zurückreicht. Beide letzteren waren den Maurinern völlig unbekannt.

Wie es heißt, findet die Wiener Väterausgabe in Frankreich und im protestantischen Norden ziemlichen Absatz, während sie sich in den Kreisen des katholischen Klerus in Oesterreich und Deutschland nicht so einbürgert. Manche Gründe, auch aus der gegenwärtigen Lage unseres Klerus, wären für diese Erscheinung namhaft zu machen. Sollte unter den abhaltenden Gründen auch der Charakter des Unternehmens als eines rein philologisch-kritischen sein, so möchten wir diesem eine Berechtigung nicht zugestehen. Freilich kann nicht geläugnet werden, daß in mehr als einem Falle bei den Conjecturen über den Text die Stimme tüchtiger Theologen entscheidend eingreifen könnte, und noch weniger stellen wir in Abrede, daß für den theologischen Gebrauch statt der Einleitungen über Textverhältnisse und der Noten mit Lesarten vielmehr erläuternde theologische oder historische Angaben erwünschter wären. Vielleicht wird beim weiteren Fortschritte der Sammlung diese der Verwerthung sicher sehr günstige Nacharbeit für ausgewählte Abdrücke, die zugleich billiger sein müßten, von einem Theologen geliefert werden. Ist übrigens die Sammlung einmal bis zu den größeren und mehr gebrauchten Kirchenvätern gekommen (denn jetzt gibt sie mehrentheils noch Schriften, die seltener zur Hand genommen werden), so wird sie ohne Zweifel auch mehr Theilnahme beim Klerus aller Länder finden. G.

Analecten, besonders aus ausländischen Zeitschriften. Während das Original der Urkunde Calixt II., welche bei dem Wormser Concordat dem Kaiser Heinrich V. ausgestellt wurde, spurlos verloren ging, ist die kaiserliche Ausfertigung des berühmten Friedensvertrages im vatikanischen Archiv in authentischer Form bewahrt. Wegen der differirenden Lesarten indessen, welche bis auf Theiner herab in den verschiedenen Drucken der letzteren Urkunde vorkommen, haben Historiker wie Diplomatiker Zweifel an der Originalität der vatikanischen Kaiserurkunde aufrecht gehalten. Es ist nunmehr in den „Mittheilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung" 1885 H. 1 über das Document von Sickel und Breßlau eine Untersuchung, verbunden mit photographischer Wiedergabe desselben, erschienen, welche jedes Bedenken an seiner Aechtheit und jedes Schwanken über seinen Text aufhebt. Also wiederum ein Ergebniß der gegenwärtig so liberal geförderten Archivstudien am Vatican, das man mit Freude begrüßen kann. Die Abhand-

lung in der angeführten Zeitschrift ist fast ausschließlich der diplomatischen Seite des Documentes gewidmet. Wir weisen daneben namentlich auf die wörtlichen Parallelen zwischen dem Ergebniß der Verhandlungen von 1119 und dem kaiserlichen Friedensdocumente von 1122 hin, welche Breßlau hervorhebt. — Die Wormser Urkunde Heinrichs V. selbst lautet: In nomine sancte et individue trinitatis. Ego Heinricus dei gratia Romanorum imperator augustus pro amore dei et sancte Romane ecclesie et domini pape Calixti et pro remedio anime mee, dimitto deo et sanctis dei apostolis Petro et Paulo sancteque catholice ecclesie omnem investituram per anulum et baculum, et concedo in omnibus ecclesiis que in regno vel imperio meo sunt canonicam fieri electionem et liberam consecrationem. Possessiones et regalia beati Petri que a principio huius discordie usque ad hodiernam diem sive tempore patris mei sive etiam meo ablata sunt que habeo eidem sancte Romane ecclesie restituo, que autem non habeo ut restituantur fideliter iuvabo. Possessiones etiam aliarum omnium ecclesiarum et principum et aliorum tam clericorum quam laicorum, que in werra ista amisse sunt, consilio principum vel iusticia que habeo reddam, que non habeo ut reddantur fideliter iuvabo. Et do veram pacem domino pape Calixto sancteque Romane ecclesie et omnibus qui in parte ipsius sunt vel fuerunt, et in quibus sancta Romana ecclesia auxilium postulaverit fideliter iuvabo, et de quibus mihi fecerit querimoniam, debitam sibi faciam iusticiam. Siehe den gesicherten päpstlichen Text der entsprechenden päpstlichen Ausfertigung des Pactum Calixtinum oben S. 544.

— Im ersten diesjährigen Hefte der Analecta Bollandiana begegnet uns eine sehr interessante Publication, nämlich die syrischen, in schönen Estrangeltypen gedruckten, von einer lateinischen Uebersetzung und von Anmerkungen begleiteten Acten des hl. Maris, Schülers des hl. Addäus und mit ihm Apostels von Mesopotamien. Der Text ist veröffentlicht nach einem von dem gelehrten chald. Erzbischof Georg Ebedjesu Khayyath von Amid (Diarbekir) geschenkten Codex, unter Vergleichung von zwei anderen Handschriften, die sich im Besitze von Cardinal Howard und von Prof. Ed. Sachau befinden. Herausgeber ist der schon durch andere tüchtige Leistungen auf dem Gebiete der syrischen Litteratur, besonders durch die mit Lamy besorgte Ausgabe des Chronicon eccl. von Barhebräus bekannte J. B. Abbeloos, jetzt Generalvikar des Erzbischofs von Mecheln. Die Anmerkungen enthalten werthvolle Erweiterungen zu den Forschungen Th. Nöldeke's und Georg Hoffmann's in Bezug auf die mittelalterliche Geographie der Euphrat-Tigris-Länder.

— Eine Abhandlung von Prof. A. Busson im Archiv für österr. Gesch. Bd. 65. 2 Th. (auch sep.) weist den ausschlaggebenden Antheil nach, welcher dem Erzbischof Friedrich II. von Salzburg und seinen geistlichen Genossen an den kräftigen und erfolgreichen Maßregeln des Königs Rudolf von Habsburg gegen Ottokar von Böhmen und zum Schutze des Reiches zukommt. Die einschlägigen Formelsammlungen sind erfolgreich ausgebeutet.

— Indem wir auf die Arbeiten von G. Fagniez „Ueber die Sendung des Kapuziners P. Joseph nach Regensburg 1630" in der

Revue hist. 1885 I und II kurz aufmerksam machen, theilen wir an dieser Stelle aus den eingeflochtenen Inedita folgenden Passus aus einem Berichte des kaiserlichen Gesandten bei Ludwig XIII., Sebastian Lustrier, mit: „Die catholische Religion wirdt von den gelehrten und hohen Standts Personen (so ad atheismum incliniren) veracht und verlacht undt allein von den Burgern undt ordens Personen observirt. — Das politische Gubernament zue Landt undt Wasser stehet absolute in des card. Richelieu Disposition undt Handen; der übergibt alle Expedition, sonderlich aber aussländische Sachen dem P. Josepho Cappucino undt dieser theilet die Noturfft dem Secretari Boutelier undt anderen drei Secretarien status zur Verfertigung aus, also daß wie der Cardinal diesen Konig vollig undt allein regirt, er Cardinal von dem P. Josepho in omnibus et per omnia eintzig gubernirt wirdt undt consequenter das gantze Frantzosche Konigreich, et in ore horum duorum vel trium stat omne verbum."

— Die Legende von der römischen Taufe Constantin des Großen liegt schon einer Homilie Jakob's von Sarug zu Grunde, mit welcher uns Frothingham in den Memorie der Reale Accademia dei Lincei (anno CCLXXIX Serie 3a, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, vol. VIII, seduta del 22. gennaio, auch separat erschienen) bekannt gemacht hat. Die wichtige Einleitung Frothinghams zu dieser also spätestens dem Anfange des 6. Jahrhunderts angehörigen Rede forscht nach dem Ursprunge und der ersten Verbreitung der Sage. Ein Theil des Gedichtes war schon in J. Overbeck's St. Ephraemi, Balaei, Rabulae opera selecta unter dem irrigen Autornamen des h. Ephräm abgedruckt.

— Unter dem Titel Fragmenta Sangallensia publicirt Batiffol in der Revue archéol. (3. ser. tom. IV.) 15 bisher unbekannte Fragmente einer vorhieronymianischen lateinischen Uebersetzung der Evangelien von Matthäus und Marcus als „Beitrag zur Geschichte der Vetus Itala."

— Die Defensio fidei catholicae, welche Suarez gegen den englischen König Jakob I. richtete, wurde von Papst Paul V. durch ein Breve vom 9. Sept. 1613 belobt, jedoch vom französischen Parlament am 26. Juni 1614 mit einem Verbote belegt. Die Unzufriedenheit des Parlamentes mit dem Werke rührte von dem Umstande, daß Suarez nach dem Vorgange Bellarmins u. A. ausführlich die indirecte Gewalt der Kirche über das Weltliche vertheidigt hatte, eine Lehre, welche, wie Du Perron in einer Rede vom 2. Januar 1615 nachwies, bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts von der großen Mehrheit der französischen Theologen vertreten worden war, welche aber kurz darnach in Folge der übermächtigen gallikanischen Strömung dem Parlamente äußerst mißliebig erschien. Eine schöne Darstellung von J. A. Rance im neuesten (April-) Hefte der Revue des questions hist. erörtert die interessanten Vorgänge bei dem Verbote und prüft namentlich das Verhalten des Generaladvocaten des Parlamentes Louis Servin und des Papstes Paul V. Von dem letzteren, dem man die Preisgabe französischer Kronrechte vorwarf, kann der Verf. sagen: „Die Haltung Paul V. ist über jeden Tadel erhaben . . er war immer ebenso wohlgeneigt gegen Frankreich, wie kräftig in der Vertheidigung des päpstlichen Ansehens. Indem der Papst Suarez gegen das Parlament in Schutz nahm, trat er ein für die Sache der kirchlichen Frei-

heit, welche durch beständige Streitereien seitens der französischen Behörden bedroht war, und schützte zugleich unveräußerliche Rechte der Kirche" (608).

— Von zwei Seiten zugleich werden soeben neue Publicationen aus Gerhoh's von Reichersberg Schriften im 2. Hefte der „Mittheilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung" gemacht. A. v. Jacksch veröffentlicht aus einer Klagenfurter Handschrift den bisher unedirten Anfang des sogenannten Tractatus adversus simoniacos sowie den als Widmung an der Spitze dieser Schrift befindlichen Brief an den heil. Bernard von Clairveaux (welchen fast gleichzeitig G. Hüffer im Historischen Jahrbuche 1885 Heft 2 aus anderer Quelle edirt hatte), und einen Brief an den Bischof Berthold von Hildesheim. Mühlbacher theilt ebenda einen Brief Gerhoh's an den Cardinal Octavian, den späteren Gegenpapst Victor IV., mit, welcher sich mit den Urkunden der angeblichen Constantinischen Schenkung beschäftigt.

— J. Sakkelion hat bei Perris zu Athen 48 neu entdeckte Briefe von Theodoret von Cyrus nach einer Handschrift aus Patmos ungefähr aus dem 11. Jahrhundert edirt. Dieselben enthalten keinerlei Beiträge zur Kenntniß der theologischen Streitigkeiten der Zeit, sondern zeigen lediglich den großen Bischof in seinem praktischen Wirken, hauptsächlich im Verkehre mit den Magistraten des Landes und den hohen Beamten von Constantinopel. Bull. crit. 1885, 128.

— Es sind schon zahlreiche Einzelmittheilungen über die neueren archäologischen Funde auf dem Boden des alten Christenthums bei Carthago veröffentlicht worden, namentlich seitens des hauptsächlich Betheiligten, P. Delattre S. J., in den Missions cath. 1883 und 1884. Im ersten diesjährigen Bullettino di archeologia cristiana faßt De Rossi diese Mittheilungen und andere von P. Delattre ihm zugegangene Nachrichten zu einem gesichteten Gesammtresultate zusammen. Er nennt das Ergebniß der bisherigen, wiewohl noch unvollendeten, Ausgrabungen „eine der wichtigsten Entdeckungen, welche in unseren Tagen auf dem Felde der christlichen Archäologie gemacht wurden" (44). Ein vollständiger christlicher Friedhof bis auf das vierte Jahrhundert und in manchen Theilen noch darüber zurückreichend, ehemals umgeben von einem Säulen-Porticus und in Verbindung mit einer benachbarten ansehnlichen Basilica tritt aus dem Schutte hervor. Bis zum 4. Februar dieses Jahres betrug die Zahl der gefundenen ganzen Schrifttafeln oder Stücke 1924. Eine besondere Untersuchung widmet De Rossi den Ueberresten einer auf einem Sarkophage in Relief abgebildeten Muttergottes mit dem Kinde, neben welcher ein geflügelter Engel und eine hinaufweisende Figur gestanden, wahrscheinlich eine Parallele zu der berühmten Darstellung der h. Jungfrau mit dem Sterne und mit der zu diesem hinaufweisenden Figur im Cömeterium der h. Priscilla.

Zu S. 500: In ἐξῆγον ist ξ durch den deutlich erkennbaren und für ein ζ zu tiefliegenden untersten Querstrich gesichert, ebenso das allerdings stark abgeblaßte ο; an den drei unsicheren Stellen kann aber nur je ein Buchstabe gestanden haben. Auf S. 501 sehen die roten Punkte über Petrus im Drucke zu sehr wie Strichelchen aus. B.

Abhandlungen.

Das römische Sacramentar und die liturgischen Reformen im sechsten Jahrhundert.[1])

Von Prof. Hartmann Grisar S. J.

So viel auch mittelalterliche Schriftsteller von den liturgischen Reformen, welche Gregor I. gegen Ende des 6. Jahrhunderts vornahm, zu erzählen wissen, thut man dennoch bei der kritischen Untersuchung über seine Anordnungen sehr wohl daran, alle diese Angaben vor der Hand zu ignoriren und bessere Grundlagen für die Feststellung seiner eigentlichen Thätigkeit aufzusuchen. Eine Ausnahme darf nur Johannes Diaconus, so ziemlich der älteste unter diesen Berichterstattern, beanspruchen. Weil er einerseits zum Klerus der römischen Kirche gehörte und anderseits sich die besondere Aufgabe stellte, die Thätigkeit des genannten Papstes auf Grund der damals vorhandenen schriftlichen Quellen und der Tradition genau zu zeichnen, so verdienen seine einschlägigen Mittheilungen im Ganzen Vertrauen, und es ist nur zu bedauern, daß nicht noch reichhaltigere Aufzeichnungen von ihm über Gregors Liturgie vorhanden sind. Die späteren Schriftsteller dagegen, namentlich die eigentlichen Liturgiker des Mittelalters, werden nicht müde, dem Papste Gregor ohne allen Grund und häufig ganz gegen ander-

[1]) Siehe die Abhandlung „Die Stationsfeier und der erste römische Ordo" im vorigen Hefte S. 385 ff.

weitige sichere Angaben wieder und wieder liturgische Einrichtungen zuzuschreiben, wobei man sieht, daß sie eben nur durch das Bedürfniß geleitet sind, an irgend einen großen, ohnehin schon bekannten Namen die jedesmalige neue Einführung, über die sie berichten, historisch anzulehnen. Wenn man die liturgische Literatur der letzten Dezennien auf den uns beschäftigenden Punkt hin durchmustert, so gewahrt man bald, daß auch sie, einige ehrenvolle Ausnahmen abgerechnet, allzusehr unter dem Einflusse der unsicheren oder falschen Ueberlieferungen steht, die sich seit dem Mittelalter über die liturgischen Reformarbeiten des großen Gregor fortgeschleppt haben, wie denn die Geschichte der Liturgie überhaupt in der Gegenwart noch immer in Folge ihres durchweg unvollständigen, zerstückelten und unsicheren Quellenmaterials an vielen Stellen einen ganz unsicheren und erst zu cultivirenden Boden darbietet. Wenn irgendwo, dann gilt es bei den Erörterungen über geschichtlich-liturgische Fragen, sollen sie anders dem Fortschritte der Wissenschaft frommen, daß die Quellen selbst, und diese unter Würdigung aller ihrer kleinsten Mittheilungen oder Andeutungen, zu Worte gelangen müssen.

Diese Quellen sind für unseren Gegenstand die Briefe Gregor des Großen, dann sein Sacramentar, dessen nach Möglichkeit festzustellender ursprünglicher, d. h. gregorianischer Inhalt mit dem Sacramentar des Papstes Gelasius und mit dessen neu entdecktem Kanon zu vergleichen sein wird, endlich das gregorianische Meßantiphonar und der erste römische Ordo, beide letztere jedoch unter dem Vorbehalte, welcher durch die noch nicht abgeschlossenen Fragen nach ihren wirklich gregorianischen Bestandtheilen geboten wird.[1])

1. Um nun vor dem Eintritte in die Detailuntersuchung einige durchgehende, allgemeinere Gedanken an dieser Stelle herauszuheben, so wird zunächst bei mehr als einer Gelegenheit die überaus große Sorgfalt Gregors an den Tag treten, das Alte und Ueberlieferte zu erhalten. Er will es nur von

[1]) Was die zuletzt angedeuteten Fragen betrifft, so stehen Erörterungen über das Antiphonar von anderer Seite bevor; für die Zugehörigkeit der päpstlichen Stationsmesse des ersten Ordo zur Zeit Gregor des Großen habe ich in der Abhandlung des vorigen Heftes eine Reihe von Gründen entwickelt, ohne jedoch volle Sicherheit in Anspruch zu nehmen.

Auswüchsen und Ansätzen reinigen; er strebt, ihm das Neue organisch anzugliedern. Und auch in den Aenderungen wandelt er im Ganzen auf bereits eingeschlagenen Bahnen. Man hatte schon im 4. und 5. Jahrhundert die Meßfeier, deren entwickelte Urgestalt in den apost. Constitutionen vorliegt, ziemlich verkürzt. In diesem Bestreben der Kürzung geht Gregor mit richtigem praktischen Blicke noch weiter. Den Orientalen mochten ihre weitläufigeren liturgischen Gebete mit dem Reichthume an Bildern recht wohl entsprechen; für das Abendland jedoch, insbesondere für die neu in die Kirche eingetretenen Völker, war mehr jene Prägnanz der Formen, wie wir sie seit Gregor besitzen, geeignet; und solche kürzere Formen des liturgischen Gedankenausdruckes konnten sich bei größerer Feierlichkeit des Cultus auch eher durch die Mannigfaltigkeit des liturgischen Gesanges, der von Gregor den Namen hat, beleben lassen, ohne daß eine übertriebene Länge der Functionen die Anwesenden abstieß.

Die Theilnahme an der liturgischen Handlung durch Respondiren tritt seit Gregor etwas mehr zurück, wie es scheint, als früher. Die Zeitumstände beschleunigten diesen Wechsel bald noch mehr; schon durch die Minderung der Herrschaft der reinen lateinischen Sprache wurde mehr und mehr die Sitte nöthig gemacht, daß im Namen des Volkes die geistliche Assistenz am Altare respondirte. — Wiederum werden wir endlich bei der Beschäftigung mit dem gregorianischen Sacramentar die Beobachtung machen, daß in demselben die Erneuerung der Stationsfeier unter Gregor ihre ganz deutlichen Spuren zurückgelassen hat. Das gregorianische Sacramentar ist noch nachweisbarer als die Papstmesse des ersten Ordo aus den Bemühungen um den römischen Stationsdienst entstanden. Durch einen ganz unansehnlichen Anlaß bildete sich so das Werk, welches nach rückwärts die Feste und die ausgezeichneten Tage des Kirchenjahres, so wie sie von der Vorzeit bereits überkommen waren, mit ihren alten oder verbesserten oder auch ganz neuen Formularen für die Meßorationen zusammenfaßte, und welches nach vorwärts der Grundstock zu weiteren Angliederungen und der Kern unseres heutigen Missales zu werden berufen war.

Es muß auf den Priester unserer Kirche einen erhebenden Eindruck machen, wenn er Gregor den Großen dieselbe Sprache reden hört, die ihm selbst heute noch durch die Liturgie in den Mund gelegt wird; wenn er hinwieder aus der Zeit des

hundert Jahre früher lebenden Papstes Gelasius an den meisten Stellen des Kanons die gleichen Worte und Wendungen sich entgegentönen hört, welche ihm durch täglichen Gebrauch geläufig sind; und namentlich, wenn er in eben diesen Gebeten des Gelasius, wie wir es später unter Mittheilung derselben gelegentlich zeigen wollen, den Gang des Opferritus und Anklänge des „großen Dankgebetes" der kirchlichen Urzeit wiederfindet.

2. Der liturgische Brief Gregor des Großen an Johannes von Syrakus. Wir besitzen einen vielerörterten Brief Gregor des Großen, in welchem er über einige von ihm vorgenommene Umgestaltungen in der Meßfeier Auskunft gibt. Es ist nach der neuen Ordnung von Ewald der 26. im IX. Buche des Registrum, dem October des Jahres 598 angehörig (Jaffé Reg. Rom. Pont. 2. edit. nr. 1550; bei den Maurinern IX, 12; Migne 77 col. 956). Der Brief geht an den Bischof Johannes von Syrakus und beschäftigt sich ausschließlich mit der Zurückweisung von Vorwürfen, welche in Sicilien laut geworden waren. Die, welche sie erhoben (ob Griechen oder Lateiner, weiß Gregor nicht) scheinen in dem damaligen Conflicte des heiligen Stuhles mit Byzanz auf der Seite des letzteren gestanden zu sein. Ihre Anklage lautete: „Wie will er (Gregor) die Kirche von Constantinopel demüthigen, da er doch in allweg sich ihren Gebräuchen anschließt?" Hieraus ersieht man nebenbei, daß um das Jahr 598, also nicht lange nach der ersten Hälfte seines Pontificates, die Verbesserungsarbeiten entweder schon geschehen oder stark im Zuge waren.

Es lohnt sich, die ganze Antwort des Papstes, die er dem Bischof Johannes zu gelegentlicher Verwerthung an die Hand gibt, lateinisch hierher zu setzen, wenigstens so weit sie sich auf die angebliche Herübernahme der von ihm eingeführten Riten aus dem Gottesdienste der griechischen Hauptstadt bezieht. Während die Ueberlieferungen mittelalterlicher Schriftsteller über Gregors Reformen insgemein sehr schwankend und unsicher sind, bieten sich hier einige feste Anhaltspunkte; nur werde ich die Deutung, welche ich diesen Aeußerungen, zum Theile im Gegensatz zur sonst üblichen Auslegung, angedeihen lasse, ausführlicher rechtfertigen müssen.

Ueber die vermeintliche Demüthigung des Stuhles von Byzanz durch seine Forderung des Gehorsams bemerkt Gregor: De Constantinopolitana ecclesia quod dicunt, quis eam dubitet sedi apostolicae esse subjectam? Trotz seiner Ueberordnung sei er aber bereit, sagt er, von dem Guten, das jene Kirche besitze, zu lernen. Indem er die gemachten Einwürfe wegen Nachahmung byzantinischer Bräuche anführt, läßt er seine Gegner folgendermaßen sprechen: Alleluja dici ad missas extra Pentecostes tempora fecistis; subdiaconos spoliatos procedere, Kyrie eleison dici, orationem dominicam mox post canonem dici statuistis. Er meldet, seine Erwiederung sei gewesen, daß er in keinem von diesen vier Stücken an eine fremde Kirche sich anschließe. Dieses führt er im Einzelnen dem Johannes von Syrakus aus.

(I) Nam ut Alleluja hic diceretur, de Jerosolymorum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum, et ideo magis in hac re illam consuetudinem amputavi, quae hic a Graecis fuerat tradita.

(II) Subdiaconos autem ut spoliatos procedere facerem, antiqua consuetudo ecclesiae fuit. Sed placuit cuidam nostro pontifici, nescio cui, qui eos vestitos procedere praecepit. Nam vestrae ecclesiae nunquid traditionem a Graecis acceperunt? Unde habent ergo hodie, ut subdiaconi lineis in tunicis procedant, nisi quia hoc a matre sua Romana ecclesia perceperunt?

(III) Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur.

(IV) Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat super oblationem diceremus et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote.

In quo ergo Graecorum consuetudines secuti sumus, qui aut veteres nostras reparavimus aut novas et utiles constituimus, in quibus tamen alios non probamur imitari?

3. Was den ersten der hier erwähnten Punkte betrifft, so ist zweifelsohne unter dem Alleluja der mit Alleluja versehene

Versus nach der Epistel zu verstehen, wie er jetzt noch in der Messe sich vorfindet. Auf diesen bezieht schon Amalar mit Recht diese Aeußerung Gregors (De eccl. off. l. 4. c. 26; Migne 105, 1211), und Johannes Diaconus bringt im Anschluß an Gregors Worte auch bloß mit der Messe die angeführte Stelle in Verbindung (L. 2. c. 20: Alleluja extra Pentecostes tempora dici ad missas fecit). Die „Pfingstzeiten" umfassen den ganzen Zwischenraum zwischen Ostern und dem Sonntag nach Pfingsten. Der Sinn ist also, daß Gregor die Recitation, beziehungsweise den Gesang des Alleluja für alle Messen des Jahres, auch über den Sonntag nach Pfingsten hinaus, einführte; nur die Fastenzeit war ausgeschlossen.

Schwierigkeit macht nur die Angabe des obigen Briefes, daß der Papst mit dieser Einführung nicht bloß die Griechen nicht nachgeahmt, sondern auch einen von den Griechen her in die römische Kirche ehedem eingedrungenen Gebrauch eingeschränkt habe (amputavi). Was will Gregor sagen, wenn er bemerkt, ein Gebrauch des Alleluja (in obigem Sinne), der von ihm beseitigt worden, sei unter Damasus von Jerusalem her durch Hieronymus in Rom eingeführt worden? Allem Anscheine nach kam durch Hieronymus und Damasus vom Orient her nicht bloß das Alleluja überhaupt in der römischen Kirche auf, sondern es begann auch der besondere Brauch, das Alleluja im ganzen Jahre, auch in der Fastenzeit zu singen; denn bekanntlich haben die Orientalen seit Alters das ganze Jahr hindurch Alleluja. Wenngleich diese Gewohnheit zu Rom sich seit Damasus nicht bleibend erhielt (im 5. Jahrh. bezeugt ein römischer Diakon Johannes, daß das Alleluja daselbst nicht außer der österlichen Zeit, sondern nur usque ad Pentecosten gesungen wurde; Ep. ad Senarium n. 13; Migne 59, 406; Nilles Kalendarium utriusque eccl. II, 18), so kann doch Gregor, da er das Alleluja zwar extra Pentecostes tempora beließ, aber für die Fastenzeit n i c h t gestattete, in der letzteren Hinsicht sagen, er habe einen ehemals nach Rom gebrachten griechischen Gebrauch „amputirt". Zugleich hebt er seinen Gegnern gegenüber nebenbei ganz passend hervor, daß Rom das Alleluja überhaupt nicht von Constantinopel, sondern von Jerusalem her empfangen habe.

4. Klarer ist die an zweiter Stelle vom Papste gemachte liturgische Mittheilung. Die S u b d i a k o n e n schritten ent-

sprechend der Gewohnheit der alten Kirche bei Processionen in der römischen Liturgie ohne Tunica einher. Ein Papst schrieb aber dann diese Kleidung für sie vor, woher es kam, daß die (linene) Tunica auch in den Kirchen Siciliens bei den Subdiakonen Aufnahme fand. Gregor aber stellte, wenigstens für die processio, den Gebrauch der Tunica wieder ab.

5. Was bestimmte Gregor über das Kyrie eleison? Zunächst ist jene Erklärung seiner Worte abzulehnen, wonach er erst das Kyrie eleison der Messe eingeführt hätte, wie solches der Bericht seines Biographen Johannes im 9. Jahrhundert zu sagen scheint (Kyrie eleison cantari praecepit l. c.), und wie man es noch vielfach annimmt; denn des Papstes eigene Worte: neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, setzen einen wie immer gearteten älteren Gebrauch des Kyrie eleison in der römischen Kirche voraus. Ueber diesen älteren Gebrauch erfahren wir von Gregor allerdings Nichts; wohl aber macht er in obigem Texte, wenn man ihn recht versteht, zweierlei Angaben über die von ihm ausgegangene Einrichtung, die eine in Beziehung auf die missae quotidianae, d. h. die gewöhnlichen (ferialen) Messen, die andere in Beziehung auf die feierlichen Messen; er unterscheidet jene zwei Formen der Begehung der Opferliturgie, welche eben seit dieser Zeit überhaupt immer klarer in den geschichtlichen Mittheilungen hervortreten. In den ferialen Messen ließ Gregor, das Kyrie betreffend, nicht mehr Alles sprechen, was sonst bei demselben vorkam; er ließ vielmehr einfach die „Anrufungsworte" Kyrie eleison und Christe eleison öfter (paulo diutius) wiederholen; wie oft aber diese Wiederholung geschah, ist uns leider wieder vorenthalten. Die gegenwärtig gebräuchliche neunmalige Wiederholung soll erst seit dem 12. Jahrhundert Ritus geworden sein, während das römische Brevier schon dem Papste Gregor die Feststellung dieser Zahl zuschreibt. Bei den feierlichen Messen dagegen müssen unter Gregor die gedachten Bestandtheile bei den „Anrufungsworten" belassen worden sein; es wurde ferner beim Kyrie von Clerikern vorgesungen und vom Volke geantwortet; es kam endlich ebenso oft Christe eleison vor wie Kyrie eleison. Die Griechen aber, bemerkt Gregor, haben unser Christe eleison gar nicht, und das Kyrie eleison sprechen (oder singen) alle zusammen. — Es besaß schon die kirchliche Liturgie, wie sie in

den apostolischen Constitutionen beschrieben ist, in der Vormesse eine Litanei als Wechselgesang zwischen dem vorrecitirenden Diakon und dem Volke. In derselben wurde vom Diakon für die verschiedensten Anliegen gebetet und vom Volke jedesmal mit Kyrie eleison geantwortet. In gewisser Gestalt ist diese Litanei noch gegenwärtig in der Charfreitagsliturgie des römischen Missales enthalten. Unser verkürztes neunmaliges Kyrie in der Messe, welches im Unterschiede von der gregorianischen Zeit jetzt ebenso kurz in den feierlichen, wie in den stillen Messen ist, erscheint als ein ehrwürdiger Rest jener Litanei der Urkirche. Wenn aber Gregor in den feierlichen Messen noch jene anderen Bestandtheile (aliqua quae dici solent) beim Kyrie- und Christe eleison hatte, so waren dieß die obengedachten Litaneibitten, welche dem Kyrie des Volkes jedesmal vorhergingen. Sie finden sich im ambrosianischen Ritus noch an den Fastensonntagen vor. Ganz andere Erweiterungen sind die späteren sogenannten Tropen im römischen Ritus, von welchen beispielsweise Amalar berichtet: Dicunt cantores *Kyrie eleison, Domine pater miserere. Christe eleison, miserere, qui nos redemisti sanguine tuo.* Et iterum *Kyrie eleison, Domine Spiritus sancte, miserere.* (Lib. 3. c. 6; Migne 105, col. 1115).

6. Der letzte Gegenstand, den Gregor in obigem Briefe zur Sprache bringt, ist die Anreihung des Vaterunsers an das Ende des Kanons. Hier handelt es sich zunächst um exacte Wiedergabe des Sinnes seiner Worte. Nach meiner Auffassung will der Papst Folgendes sagen: Ich habe eingeführt, daß das Gebet des Herrn sogleich nach dem Kanon[1]) gesprochen werde (und zwar von dem Priester allein, nicht, wie es bei den Griechen geschieht, vom ganzen Volke); vor mir war dem Vaterunser nicht diese Stelle angewiesen, dagegen sprach man über die consecrirten Opfergaben, d. h. „über den Leib und das Blut Christi" (super oblationem; gemeint ist, wie wir sehen werden, vor der Hostienbrechung) ein Gebet, welches irgend einem gelehrten Verfasser (scholasticus) seinen Ursprung

[1]) Mox post canonem hatte der Vorwurf gelautet, was Gregor sofort mit den Worten mox post precem, als einem identischen Ausdrucke, wiedergibt.

verdankt; es schien mir schicklich, daß statt dessen jenes Gebet, das den Erlöser selbst zum Urheber hat, an dieser Stelle vorkommen solle, zumal die Apostel doch nur in Verbindung mit dem Kanon selbst (ad ipsam solummodo orationem oblationis) die Hostie zu consecriren pflegten.[1])

In den gesperrt gedruckten Worten ist der letztere Ausdruck „die Hostie consecriren" ganz unfaßlich, wenn man nur an die Wandlung denkt. Daß diese in den Kanon gehöre, versteht sich ja von selbst, und der Umstand, daß sie dort von jeher stattfand, beweist auch Nichts für den Platz des Vaterunsers, über welchen Gregor sprechen will. Das hostiam consecrare scheint hier vielmehr durchaus jenen Sinn zu haben, in welchem es bei der Mischung der Gestalten in den Worten gebraucht wird: Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. fiat accipientibus nobis in vitam aeternam, Amen; ein Gebet, welches übrigens schon im ersten römischen Ordo vorkommt (n. 19). So finden wir auch später, daß der Mischungsritus officium consecrationis genannt wird (Gihr, Meßopfer, 3. Aufl. S. 690 N. 2). Das Wort consecratio dürfte vielleicht an diesen beiden Stellen nach den zwei Theilen, die es zusammensetzen, buchstäblich zu nehmen sein, nämlich als „Zusammenheiligung", wenn man im Deutschen so sagen dürfte, oder Weihung durch gegenseitige Verbindung, Vereinigung; denn es geschieht bei der commixtio zugleich eine con-sacratio, eine größere äußere Weihung der beiden Gestalten. Die theologische Bedeutung dieser consecratio (wechselseitigen Heiligung) als ceremonieller Ergänzung des Wandlungsaktes kann hier nicht erörtert werden; ich verweise auf Gihr S. 695 ff. Zur Erklärung des Ausdruckes aber dient der Ausspruch des Diakons Laurentius an Papst Xystus: cui commisisti dominici sanguinis consecrationem (Ambros. De off. l. 1. c. 41); der Diakon war nemlich ehemals, und sogar noch in der Meßliturgie des ersten Ordo, an der Vollziehung der Mischung auf das engste betheiligt (n. 18: mittit [archid.] sancta in calicem; n. 19: de ipsa sancta, quam momorderit, ponit in manus

---

[1]) Ich übersetze so, indem ich mit Probst das hostiam consecrarent von oblationis trenne Andere nehmen oblationis hostia als Einen Begriff und sehen die oratio als das Vaterunser an.

archidiaconi, dicendo in calice [sic]: Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. accipientibus nobis in vitam aeternam, Amen). Auch das erste Concil von Orange im Jahre 441 gebraucht in seinem 17. Canon das Wort consecrare von der Mischung (calix admixtione eucharistiae consecrandus; Mansi VI, 439). Gregor redet also in den oben durchschossen gedruckten Worten, wenn er die consecratio hostiae durch die Apostel erwähnt, von ihrem Ritus der Mischung beider Gestalten. Hierin bestärkt mich die Wahrnehmung, daß der Papst, so oft er auch von der Wandlung und dem eigentlichen Opferacte spricht, kaum je den einfachen Ausdruck consecratio hostiae braucht; es sind ihm vielmehr hier die Wörter immolare und offerre geläufig, und dabei hat er hostia im Singular selten ohne einen Beisatz wie salutaris, placationis, sacrae oblationis u. s. w. Wenn er also an unserer Stelle das Wort hostia allein braucht und von hostia das consecrare aussagt, so scheint er dem Worte hostia eben darum keinen solchen Beisatz gegeben zu haben, weil es in seinen Augen durch den liturgischen Ausdruck consecrare genügend bestimmt war als die schon verwandelte Hostie, welche ja allein mit den Weinesgestalten „zusammengeheiligt" wird.

Die Mischung beider Gestalten fand aber im römischen Ritus seit Alters, und man darf wohl sagen, seit der Zeit der Apostel thatsächlich unmittelbar nach dem Kanon selbst statt. Darüber belehren uns hinreichend die Schlüsse, welche wir aus der Liturgie der sogenannten apostolischen Constitutionen und aus späteren Liturgieen auf die Form der Urmesse machen können. Dieser Umstand bekräftigt also aufs Neue unsere Deutung der Worte Gregors.

Doch kommen wir näherhin zu seiner Mittheilung über das Vaterunser. Statt daß man dieses an seinem heutigen, durch Gregor zugewiesenen Platze recitirte, betete man zu Rom gemäß seiner Angabe, wenigstens gegen Ende des sechsten Jahrhunderts, über den (ungebrochenen) „Leib und das (mit der Brodesgestalt noch nicht gemischte) Blut Christi" jenes Gebet eines Scholasticus. Als dieses Gebet erkennt man in Warren's Canon Gelasii folgendes: Credimus Domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos et confidimus sacramenti hujus adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus mansuri in coelestibus veris fructibus per-

fruamur. Per Dominum. Darauf erst folgt im Canon Gelasii das Vaterunser mit dem Libera. Daß vorstehendes Gebet die Brechung einleitete oder begleitete, scheint aus ihm selbst hervorzugehen, wie auch schon der Uebergang zur Communion (adsumptione) in demselben ersichtlich wird. Für unsere specielle Frage ist es von Bedeutung, daß das Vaterunser erst nachfolgt, und daß nach dem Vaterunser und nach dem Gebete um den Frieden im gelasianischen Formular die Worte stehen: Commixtio corporis et sanguinis D. N. J. C. sit nobis salus in vitam aeternam, Amen, welche die bei denselben vollzogene Mischung der Elemente andeuten.

Die Recitation des Vaterunsers an der Stelle nach der Brechung scheint übrigens schon längst vor Gelasius geschehen zu sein. Während die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte das Vaterunser nirgends sicher aufweist, dagegen die Brechung und die Mischung gleich nach dem Ende des Kanons gehabt hat, erscheint das Vaterunser nach der Brechung im Orient zuerst mit Gewißheit bei Cyrill von Jerusalem, und zwar dem Vorkommuniongebete vorausgeschickt (Vgl. Bickell in Kraus' Realencyclopädie II, 318). Im Occident besitzt die ambrosianische Liturgie, welche mit der alten römischen aufs Engste zusammenhängt, und ebenso die gallicanische und die mozarabische, die Brechung (beziehungsweise auch die Mischung) in unmittelbarer Verbindung mit dem Kanon gleichfalls vor dem Vaterunser. Da diese abendländischen Riten aus einer früheren, gemeinsamen Liturgie hervorgegangen sind (siehe hierfür jetzt auch Schill in der citirten Encyclopädie II, 338), so läßt sich aus dem gleichmäßigen Vorhandensein des Vaterunsers an dieser Stelle auf das hohe Alter des übereinstimmenden Gebrauches auch im römischen Ritus zurückschließen. Indessen ist der heil. Augustin hierfür ein mehr directer Zeuge; die afrikanische Liturgie, die er vertritt, war nämlich, im Ganzen genommen, die römische, was so gut wie zweifellos sein dürfte. Er berichtet von der Recitation des Vaterunsers nach der Brodbrechung und vor dem Friedenskuß und scheint es in Verbindung mit der Vorbereitung zur Kommunion zu setzen (s. Propst, „Die afrikanische Liturgie im 4. und 5. Jahrh." im Katholik 1881, I, S. 575).

Jedenfalls ist Gregor mit der Versetzung des Vaterunsers an seine gegenwärtige Stelle unter allen seinen Aenderungen

am meisten und am auffälligsten vom ehrwürdigen kirchlichen Alterthume abgewichen. Ebendaher auch seine obige Berufung auf die Apostel zur Rechtfertigung seiner Anordnung. Seine Kunde über die Apostel aber hat er aus den sogenannten apostolischen Constitutionen, nicht etwa aus anderweitigen uns nicht mehr bekannten schriftlichen Ueberlieferungen.

Die Apostel, das ist also sein Sinn, wie er sich durch alles Obige herausstellt, haben Brechung und Mischung im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kanon vorgenommen. Nun hat sich jenes Gebet des Scholasticus mit der Brechung allein dazwischen gedrängt und vor der Mischung (consecratio) ließ man dann noch das vom Herrn gelehrte Gebet dem Gebete des Scholasticus erst nachfolgen. Sollen wir nun aber, um uns dem Gebrauche der Apostel anzunähern, die Mischung möglichst nahe beim Kanon haben, so setzen wir besser das Vaterunser an einen würdigeren Platz, nämlich super oblationem, d. h. vor die Brechung, lassen das Gebet des Scholasticus ganz fallen und schließen die Mischung der Brechung an, beides in möglichst geringer Distanz vom Kanon.

Damit dürfen wir die Erörterung der liturgischen Angaben im Briefe Gregors an Johannes von Syrakus schließen.

7. Die älteste geschichtliche Ueberlieferung über den Urheber unserer Reformen. Johannes Diaconus. An dieser Stelle sind einige Bemerkungen über jene paradoxe Ansicht anzuknüpfen, welche nicht Gregor I. sondern Gregor II. für den Reformator der römischen Liturgie hält. Man wollte es für einen seltsamen Irrthum der Geschichte erklären, daß die alten Berichte über einen Papst Gregor, der die Liturgie umgestaltet habe, einfach auf Gregor I. bezogen worden seien. Wir hätten diese Aufstellung, die namentlich Georg Eckhart vertreten hat, mit Stillschweigen übergangen, um uns weiter mit dem Umfange der Reformen zu beschäftigen, wenn nicht noch in der letzten selbstständigen Gesammtausgabe von Gregors Werken den Zweifeln allzuviel Raum gegeben und sogar in dem oben erörterten liturgischen Schreiben des Papstes ein Anhaltspunkt gegen Gregor I. gesucht worden wäre. Galliccioli, der Urheber dieser Ausgabe, möchte die Frage, ob Gregor I. oder Gregor II., als unerledigt bezeichnen (praestabit rem in medio relinquere; t. IX. p. 177); und indem er sich unter Anderem auf den Brief an Johannes von Syrakus stützt, fragt er mit seinen Vorgängern: Wenn Gregor I. so viele Aenderungen im Ritus hervorgerufen hätte, wie man sie ihm zuschreibt, wie konnte es geschehen, daß in diesem Briefe nur jene vier ganz bestimmten liturgischen Punkte als Gegenstand

der wider den Papst erhobenen Vorwürfe namhaft gemacht werden? Außer diesen vier Aenderungen erfahre man ja nur noch eine einzige andere von Gregor selbst, nämlich die durch sein Concilsdecret verbürgte, wonach die Psalmen und die Lectionen (außer dem Meßevangelium) von Subdiakonen oder im Nothfalle von Minoristen gesungen werden sollten, nicht aber von Diakonen, wie dieß vielfach bis dahin geschehen war (Migne 77, 1335); dazu komme dann nur noch seine von alten und glaubwürdigen Zeugen genügend verbürgte Einschaltung des Diesque nostros etc. in den Kanon.

Er beachtet nicht, daß dem Zwecke des liturgischen Briefes gemäß eben nur Einzelnes von Reformen daselbst genannt wird, nämlich Solches, was Gregors Gegner angeführt hatten, um ihre Behauptung zu bekräftigen: Ecclesiae Constantinopolitanae consuetudinem per omnia sequitur. Vieles Andere konnte der Papst neu eingerichtet haben, was mit griechischen Gebräuchen in keine Beziehung zu setzen war.

Weiterhin führt er Folgendes an. Beim Monachus Engolismensis, Ademar v. St. Cibardus, heiße es von Sängern, welche um das Jahr 780 durch P. Hadrian von Rom nach Gallien geschickt werden: A sancto Gregorio eruditi fuerant (Historiarum l. II. n. 8; Migne 141, 28. cf. Joan. Diac. II, 9.); hiermit werde zu ihrer Empfehlung auf den Papst hingewiesen, von dem die großen Reformen in Liturgie und Gesang herrühren; dieser Papst Gregor könne aber offenbar nicht Gregor I. sein, welcher 604 starb. — Es ist zu antworten, daß, wenn nicht etwa ein Irrthum bei dem genannten Schriftsteller vorliegt, mit jenem Ausdruck recht wohl gemeint sein kann, die Sänger seien aus der Schule Gregors I., nach dessen Tradition und Disciplin, gebildet.

Man möchte sodann die Zeugnisse des Diakons Johannes zu Gunsten Gregors I. als unglaubwürdig hinstellen, und dieß namentlich mit Hilfe des Einwurfes, sie seien erst dreihundert Jahre nach Gregor niedergeschrieben, während vorher die Reformen dieses Papstes nicht bezeugt würden. — Letzteres ist jedoch durchaus unrichtig. Und wenn es richtig wäre, so müßte man doch voraussetzen, daß der Diakon, der in Rom, unter den Augen des Papstes schreibt, die Ueberlieferung getreu wiedergebe. Die Tradition über eine so wichtige Sache der täglichen Uebung und über eine so bekannte und hochverehrte Persönlichkeit mußte in Rom bis auf Johannes stets lebendig und ungetrübt fortbestehen. Da sie römische Einrichtungen betraf, welche außerhalb der Grenzen der päpstlichen Metropolie nicht verpflichtend waren, so kann auch das lange Stillschweigen, insbesondere auswärtiger Schriftsteller, nicht besonders auffallen.

Indessen fehlt es nicht an Zeugen vor der Zeit des Diakons Johannes.

So werden die liturgischen Erneuerungen Gregors des Großen bestimmt durch Papst Hadrian I. angeführt, welcher 794 an Karl den Großen schreibt: Sed et sancta catholica et apostolica Ecclesia, ab ipso sancto Gregorio Papa ordinem missarum, solemnitatum, orationum

suscipiens, plures nobis edidit orationes (Mansi XIII, 763; Jaffé 2. ed. n. 2483). Der Context dieser Stelle, in welchem Citate aus Gregor I. vorkommen, beweist, daß kein anderer, als dieser große Papst gemeint ist. Außerdem haben wir eine Stelle Hadrians über das Sacramentar des deifluus Gregorius, worin er ihm die dispositio desselben zuschreibt. (Mansi XII, 798; Jaffé 2473).

Zu den Gewährsmännern vor Joh. Diak. ist ebenfalls zu rechnen Bischof Egbert von York (732—766). Er spricht in seinem Dialogus de institutione catholica (interrog. XVI; Migne 89, 441) von dem „Antiphonar und Missale des seligen Gregor", welche durch Augustin nach England gekommen seien, und erzählt, daß er in Rom Antiphonare und Missalien Gregors eingesehen habe. Welcher Gregor ist dieses anders als der Erste? — Aus England kann ebenfalls angeführt werden Aldhelmus B. von Sherburne, gest. 709, welcher von dem Sacramentar spricht als einem Werke des praeceptor et paedagogus noster Gregorius; dieß ist keiner sonst als der Apostel von England. (Lib. de laudibus virginitatis c. 42; Migne 89, 142).

Aelter als Joh. Diaconus ist auch Walafrid Strabo († 849), welcher in dem anzuführenden Texte offenbar von Gregor I. spricht, wie aus seiner am nämlichen Ort eingeflochtenen Bemerkung über das diesque nostros in tua pace etc. im Kanon hervorgeht. Er sagt De rebus eccl. c. 22: Et quia tam incertis auctoribus multa videbantur inserta et sensus integritatem non habentia, curavit beatus Gregorius rationabilia quaeque coadunare et seclusis his, quae vel nimia vel inconcinna videbantur, composuit librum, qui dicitur Sacramentorum, sicut ex titulo ejus manifestissime declaratur (Migne 114, 946). Später heißt es bei ihm weiter: Traditur denique, Beatum Gregorium sicut ordinationem missarum et consecrationum, ita etiam cantilenae disciplinam maxima ex parte in eam, quae hactenus quasi decentissima observatur, dispositionem perduxisse, sicut et in capite Antiphonarii commemoratur (Migne 948). Also in seiner Zeit bezog man allgemein die Ueberschriften der Antiphonarien und Missalien, welche auf einen beatus Gregorius als Verfasser lauteten, auf Gregor den Großen.

Nur der nämliche Papst kann auch in jenen andern, theils auf Johannes Diaconus folgenden, theils ihm vorausgehenden Zeugnissen gemeint sein, welche einen Gregor, zwar ohne Zusatz der Zahl, aber mit unverkennbaren Titeln als Erneuerer der Liturgie rühmen. Strabo gibt Gregor dem Zweiten und dem Dritten, wo er von ihnen spricht, ausdrücklich das unterscheidende Merkmal bei: Gregor II. ist ihm junior (c. 20), Gregor III. erhält seine Zahl (c. 22. 25). Ebenso würden jene anderen Quellen den Unterschied hervorgehoben haben, wenn sie nicht von dem Allen bekannten Gregor I. hätten sprechen wollen. In die Reihe derselben gehören zunächst die Sacramentare und Antiphonare selbst, welche vor

Joh. Diak. geschrieben wurden und einen Papst Gregor als Verfasser nennen; ebenso Berno Augiensis und Micrologus, die nach Joh. Diak. fallen.

Nach allem diesem dürfen wir unbedenklich für Gregor I. jene Aussagen in Anspruch nehmen, welche der Diakon Johannes über die liturgischen Arbeiten des Papstes gibt, dessen Biographie den Gegenstand seines Werkes bildet.

Da wiederholt auf diese Aussagen zurückzukommen ist, so sind sie hier mitzutheilen.

Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadjiciens, pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coarctavit. In canone apposuit: Diesque nostros in tua pace dispone, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari. (Vita b. Greg. lib. 2. c. 17; Migne 75, 94).

In domo Domini, more sapientissimi Salomonis, propter musicae compunctionem dulcedinis, antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit; scholam quoque cantorum, quae hactenus eisdem institutionibus in sancta Romana ecclesia modulatur, constituit. (Ibid. c. 6. col. 90.). Joh. Diak. erwähnt dann, daß in dem Hause dieser Sängerschule beim Patriarchium Lateranense bis auf seine Zeit das authenticum antiphonarium aufbewahrt werde.

8. Das Sacramentar der römischen Kirche seit c. 600, welches Gregor I. laut der vorstehenden Zeugnisse herstellte, trägt in den alten Handschriften durchweg gleichmäßig den Titel Liber sacramentorum de circulo anni. Hierzu machen die einen Handschriften, wie z. B. die von Muratori benutzte der Ottoboniana den Zusatz: a sancto Gregorio papa romano editus, die anderen sagen statt editus: expositus; wieder andere, und hiezu gehört der Codex von Ripoll (Rivipullensis), nehmen im Titel Beziehung auf das Sacramentar des Gelasius und führen das neue ein als Liber sacramentorum editus a s. Gelasio papa Romano, emendatus et breviatus a beato Gregorio papa sedis apostolicae. Es fehlt ferner in den verschiedenartigen Titeln, die vorkommen, auch nicht die häufige Angabe, daß das vorliegende Exemplar ein ganz authentisches sei, ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptus, wie dieß z. B. auf dem Wiener Sacramentar bemerkt wird. Allein keine einzige von allen Handschriften des gregoria-

nischen Sacramentars, die wir bis jetzt kennen, gibt jenen Urtypus genau wieder. Die Versicherung: ex authentico etc., besagt nur so viel, daß irgend einmal eine ältere Vorlage des betreffenden Codex nach jenem Original geschrieben worden ist, aber sie garantirt nicht gegen Umwandlungen, welche dann weiter mit den Copien geschehen sind. Unsere sämmtlichen Handschriften des Gregorianum gehen nicht über die Zeit des neunten Jahrhunderts zurück, und hiervon macht auch das genannte Wiener Sacramentar, das man früher weiter zurückdatirte, keine Ausnahme. Von den beiden besten Codices, welche bis jetzt edirt sind, nämlich von Muratori in der Liturgia Romana vetus, gehört der von ihm in den Text gestellte „vatikanische" dem Ausgange des 8. Jahrhunderts an, wogegen der in den Anmerkungen mit seinen Abweichungen charakterisirte „ottobonianische" noch etwas älter sein dürfte.

Finden sich, wie es in der That der Fall ist, selbst in diesen beiden letzten Handschriften fremde Elemente, so ist offenbar die Frage nach der näheren Gestalt des ursprünglichen Gregorianischen Sacramentars nicht so leicht zu beantworten. Es war eben kaum ein Jahrhundert seit seiner Abfassung verflossen, als schon manchfache Zusätze sich demselben in den Handschriften angehängt hatten; sie bestanden theils aus vor Gregor schon vorhandenen liturgischen Formularen, theils aus später entworfenen Stücken.

Es muß nun unser erstes Bemühen sein, jene Bestandtheile herauszuerkennen, welche vom Sacramentare Gregors geschieden werden müssen (n. 9). Sodann werden wir den übrigbleibenden Theil näher betrachten und die Aenderungen, welche im Verhältniß zu dem Sacramentare des Gelasius sich als ein Theil der gregorianischen Reform feststellen lassen, anführen (n. 10). Dann endlich kann die Frage zur Erörterung gelangen, in wieferne die Umarbeitung des Sacramentars etwa mit der Erneuerung der römischen Stationen durch Gregor verbunden gewesen sei (n. 11).

9. Zur Erreichung des erstgenannten Zieles, der Ausscheidung des Fremdartigen, leistet eine in verschiedenen Handschriften des gregorianischen Sacramentars vorkommende Notiz die beachtenswerthesten Dienste. Sie weist uns auf später gemachte Zusätze ausdrücklich hin.

Am Anfang des achten Jahrhunderts, wie es scheint, unterzog

sich nämlich ein Unbekannter der Arbeit, das gregorianische Sacramentar in möglichster Reinheit wieder herzustellen. Nicht nur verbesserte er die vielfach eingeschlichenen Fehler der Abschreiber, sondern er schied auch das neu Hinzugekommene von dem Ursprünglichen aus, und zwar that er letzteres auf doppeltem Wege.

Erstens fügte er als Anhang mit eigener Vorrede, also in sichtlicher Weise von dem Kerne getrennt, gewisse Stücke bei. Er sagt an der Spitze dieser Vorrede: Hucusque praecedens Sacramentorum libellus a beato Papa Gregorio constat esse editus . . Sed quia sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur Ecclesia, quae idem Pater ab aliis jam edita esse inspiciens praetermittit etc., deßhalb wolle er diese und andere Stücke erst auf seine Vorrede folgen lassen, ut hinc inde ordinabiliter eisdem positis libellis, noverit quisque quae a beato Gregorio, quaeve ab aliis sint edita Patribus . . Und später fährt er fort: Praefationes vero, quas in fine posuimus codicis, flagitamus, ut ab his, quibus placent, cum caritate suscipiantur et canantur . . Addidimus etiam benedictiones ab episcopo super populum dicendas nec non et illud, quod in praefato codice b. Gregorii ad gradus inferiores in ecclesia constituendos non habetur. Nach diesen Sätzen, welche den wesentlichen Inhalt der gedachten alten Vorrede, soweit sie den Anhang erläutert, bilden, gehören also entschieden nicht zum Sacramentar Gregors u. A. die Sammlung der zahlreichen Präfationen, die Episcopalbenedictionen und die Anweisungen für Ertheilung der niederen Weihen; ebenso nicht die 37 Sonntagsmessen nebst dem Uebrigen, was in der Ausgabe des Gregorianischen Sacramentars von Muratori auf die Adventmessen folgt, hinter welchen die obige Vorrede ihren rechtmäßigen Platz hat, das heißt von Spalte 139 an, oder nach dem Abdrucke von Galliciolli von X, 194 an.

Zweitens ließ der unbekannte Bearbeiter laut der nämlichen Vorrede zwar Einiges später Entstandene im Gregorianischen Texte stehen, bezeichnete dasselbe aber mit Häkchen, um es von dem eigentlichen Werke Gregors zu unterscheiden. Diese Zeichen sind aus Mangel an Sorgfalt der späteren Copisten verloren gegangen; wenigstens in der Ausgabe Muratori's konnten sie nicht angebracht werden. Aber die gedachte Vor-

rede gibt zum Glücke selbst die bezeichneten Stellen an, indem sie sagt, es seien „juguliri": Die Messe auf Papst Gregorius, welche ihren Ursprung der Liebe und Verehrung seiner Nachfolger gegen den Heiligen verdanke; 2. die Messen auf Mariä Geburt und Mariä Himmelfahrt; 3. die Messen für jenen bestimmten Tag in den Wochen der Quadragesima, an welchen der Papst keine Stationsfeier halte; nam sicut quorundam relatu didicimus, heißt es daselbst, Domnus Apostolicus in eisdem a stationibus penitus vacat, eo quod caeteris Septimanae feriis stationibus vacando fatigatus eisdem requiescat diebus; ob id scilicet ut tumultuatione populari carens eleemosynas pauperibus distribuere et negotia liberius valeat disponere; diese Tage waren die Samstage.

Diese für die Geschichte des Sacramentars überaus wichtige Vorrede ist abgedruckt bei Muratori in seiner Ausgabe des gregorianischen Sacramentars tom. II. col. 271 s. (Gallicciolli X, 271 s.) und findet sich ganz in dem ottobonianischen Codex vor. Sie steht aber auch schon bei Pamel und im Hrodradischen Codex von Menard. Das Verdienst, ihren Werth erkannt wie ihr Alter bestimmt zu haben, gebührt Ernst Ranke (Das kirchliche Pericopensystem. 1847. S. 68 ff.). Ranke hat insbesondere gezeigt, daß Muratori der Vorrede einen unrichtigen Platz anweist, indem er sie an das Ende des Anhanges vor die Präfationen stellt, während sie unmittelbar vor der Inhaltsanzeige des Anhanges stehen sollte (näml. Murat. Sp. 139; Gallicciolli p. 194). Er zeigt dies u. A. an der Analogie mit der Pamel'schen Ausgabe. Dortselbst heißt es nach den Adventmessen (und einem darauffolgenden unrechtmäßigen späteren Einschiebsel verschiedener Gebete) sofort: Explicit liber Sacramentorum a beato Gregorio editus, und es beginnt eine zweite Abtheilung des Ganzen eben mit jener erläuternden Vorrede an der Spitze. Ranke hätte auch noch geltend machen können, daß selbst bei Muratori die angeführte Spalte 139 sich als den richtigen Ort der Vorrede verräth durch die unten angebrachte Notiz: *Huic indici capitulorum codex Othobonianus praemittit initium hoc:* Incipiunt capitula praefati libelli. Dieser libellus ist nämlich eben der Anhang oder der zweite Theil des Sacramentars, welcher von der unmittelbar vorausgehenden Vorrede in diesem Codex erwähnt wird.

Was die oben angeführten nichtgregorianischen Bestandtheile der ersten Abtheilung oder des Kernes des Sacramentars betrifft, so ist die Sache nicht so zu nehmen, als sei mit Ausnahme der beiden Muttergottesmessen, der Samstagsmessen in der Fastenzeit und derjenigen zu Ehren Papst Gregors, alles Andere als ursprünglich anzuerkennen. Dieser Schluß trifft nur für die Urschrift des Verfassers der besprochenen Vorrede zu. Es hat aber nicht diese Urschrift selbst, sondern es haben nur spätere und schon mit einzelnen Erweiterungen, auch im Kerne des Gregorianums, versehene Abschriften Muratori vorgelegen. In diesen sind sicher zunächst die Donnerstagsmessen in der Fastenzeit eine Zuthat aus der Zeit nach jener Urschrift; sie wurden von Gregor II. († 731) abgefaßt. (Lib. Pontif. sub Greg. II; Ranke S. 43 ff.) Auch die darin vorfindliche Messe auf das Fest St. Maria ad Martyres am 13. Mai kann nur aus der Zeit nach Gregor herrühren, da erst Bonifatius IV († 615) ein Fest mit diesem Titel in die römische Kirche einführte (während allerdings im Orient schon im 4. Jahrh. ein Fest aller Martyrer auftritt; Bickell, Tüb. Qschr. 1866, 467). Eine Station ist angesetzt auf den Freitag in der Osterwoche für die Kirche St. Maria ad Martyres (früher das Pantheon), während erst der genannte Bonifatius das Pantheon zur Kirche consecrirte. Es sei auch bemerkt, daß in der Urschrift der Kanon noch keine Kreuze zur Andeutung der Segnungen besaß. Laut Muratori hat dieselben auch der Codex Vaticanus nicht, sondern nur der Codex Ottobonianus, und zwar in den Anmerkungen. Der heil. Bonifatius von Deutschland, welcher sicher ein gregorianisches Sacramentar hatte, fragte bei Papst Zacharias wegen der Zahl dieser Kreuzeszeichen im „canon“ an und erhielt im Jahre 751 die Antwort durch einen von Lulus aus Rom ihm überbrachten „rotulus“, in welchem der Papst zwischen dem Texte die Kreuze angemerkt hatte (Epistola Zachariae ad Bonif. Jaffé Reg. Rom. pont. 2. Aufl. nr. 2291; Migne P. L. 89, 949).

Aus den Bestandtheilen der zweiten Abtheilung, die mit Gregor, wie schon gezeigt, Nichts gemein hat, heben wir an erster Stelle die Formel der Segnung der Osterkerze hervor. Diese Segnung war unter Gregor in Rom nicht Sitte. Das scheint auch seine Ausdrucksweise in einem Briefe an den kranken Erzbischof Marinian von Ravenna anzudeuten (Ep.

XI, 33): A vigiliis quoque temperandum est, et preces quae super cereum in Ravennati civitate dici solent vel expositiones Evangelii, quae circa Paschalem solemnitatem a sacerdotibus fiunt, per alium dicantur. Es war ein Gebrauch der von Gallien her nach Italien und später erst nach Rom kam. — In das Gregorianische Sacramentar gehören ebenfalls nicht die Ceremonie der Wasserweihe, die benedictio salis mit der Oratio ad catechizandum infantem; ebensowenig die Orationes quotidianis diebus ad missam, sowie die Missae de Communi Apostolorum, Martt. und das Andere, welches sich bei Muratori anschließt.

Eine eigenthümliche Erscheinung ist es namentlich, daß man fast alle Sonntagsmessen in diesem nichtgregorianischen Anhange findet, statt in der dem Papste zugehörigen Zusammenstellung. Gregor muß Gründe gehabt haben, diese Messen in seine Arbeit nicht aufzunehmen, da sie doch unentbehrlich waren. Es sind ihrer viele: Die Messen für den ersten und den zweiten Sonntag nach Weihnachten, für den ersten bis sechsten Sonntag nach Epiphanie, für den ersten bis vierten Sonntag nach der Osteroctav, für den ersten Sonntag nach Christi Himmelfahrt und für alle 24 Sonntage nach Pfingsten. Im Sacramentar Gregors selbst stehen aber auffälliger Weise die Sonntage von Septuagesima bis zur Osteroctav nebst zwei anderen, die mit dem Herbst-Quattember in Verbindung stehen. Jene von Gregor ausgelassenen Sonntage waren schon im Gelasianum mit einer Reihe von Messen versehen (s. Muratori's Abdruck der Ausgabe von Tommasi tom I. c. 687 ff.), wenn auch vielleicht noch nicht für jeden Sonntag eine bestimmte Messe fixirt war. Die Fixirung tritt klar durchgeführt erst nach Gregor auf.

Diese Sonntagsorationen, die jetzt noch ebenso gebetet werden, gehören zu den schönsten Partieen des Missales; sie sind gehalt- und klangvoll wie kaum irgend andere; es sind Stimmen der kirchlichen Vorzeit aus dem fünften Jahrhundert und zum Theil aus noch früheren Perioden. Als Beispiel ihrer Gedankentiefe und ihrer Majestät im Ausdrucke gelte die Oration des jetzigen eilften Sonntags nach Pfingsten: Omnipotens sempiterne Deus, qui abundantia pietatis tuae et merita supplicum excedis et vota, effunde super nos misericordiam

[1]) Ueber das Verhältniß der Sonntagszählung zu der späteren s. Ranke, Perikopensystem S. 101 ff. und sonst.

tuam, ut dimittas quae conscientia metuit et adjicias quod oratio non praesumit. Per Dominum. — Diese Oration ist im Anhange des gregorianischen Sacramentars nicht auf den eilften, sondern auf den zwölften Sonntag nach Pfingsten festgesetzt. Es bleibt überhaupt vom dritten Sonntag nach Pfingsten bis zum zweiundzwanzigsten die Orationenreihe des Anhanges gegen diejenige unseres Missales um einen Sonntag zurück.

War die „Vollkommenheit" jener Sonntagsformulare der einzige Grund, warum Gregor dieselben in seinem Werke nicht berücksichtigte, sondern wie die obenangeführte Vorrede sagt, ausließ? Daß sie schon gut „von Anderen herausgegeben waren", bestimmte ihn hierzu gewiß nicht; nahm er ja so viel anderes damals ebenfalls schon Vorhandenes und allgemein Bekanntes unverändert auf. Aelteren Gelehrten, wie zum Beispiel Menard (1642), schien solches Verfahren Gregors ganz unerklärlich; ja der letztere war sogar geneigt, jene ganze Vorrede, weil sie von diesem Verfahren des Papstes meldet, zu verwerfen. Indessen werden wir sehen, daß der Zusammenhang des Sacramentars mit der Stationsfeier vorliegendes Räthsel gleich mehreren anderen lösen wird.

Vorerst ist jedoch der übrigbleibende ächte Theil des gregorianischen Sacramentars noch näher zu kennzeichnen. Es werden sich auf diesem Wege die meisten Aenderungen, welche der Papst gegen die frühere Zeit vornahm, von selbst ergeben.

10. Die ächten gregorianischen Bestandtheile des Sacramentars. Das ächte Werk beginnt mit folgenden Notizen, die es der gewöhnlichen Präfation und dem Kanon vorausschickt: „Wie die römische Messe gefeiert wird. Die erste Stelle hat der Introitus, welcher je nach den Zeiten, an Festen und an gewöhnlichen Tagen, wechselt. Es folgt das Kyrie eleison; ebenso das Gloria in excelsis Deo, wenn ein Bischof celebrirt, nur an Sonn- und Festtagen; ein Priester aber spricht es nicht, mit Ausnahme des Osterfestes. Wenn Litanei gehalten wird, ist weder das Gloria noch das Alleluja zu singen. Nachher wird die Oration gesprochen. Dann folgt der Apostolus (Epistel), ebenso das Graduale, das Alleluja und Evangelium. Nachher ist das Offertorium mit der Oratio super oblatam. Darauf spricht der Sacerdos mit erhobener Stimme: Per omnia saecula saeculorum. Amen. Dom. vob. . . Sursum corda . . Gratias aga-

mus etc. . . Vere dignum“ u. s. w. — Es folgt die gewöhnliche Präfation, welche im heutigen Missale an der letzten Stelle steht.

Mit dem Te igitur beginnt sogleich darnach der Kanon. Derselbe deckt sich fast ganz wörtlich mit dem gegenwärtigen Kanon sowohl in jenem ersten Gebete, als auch im Memento für die Lebenden, im Communicantes, welches alle Heiligennamen genau in der jetzigen Ordnung aufzählt, und im Hanc igitur, welches die erst von Gregor beigesetzte und, wie es scheint, durch die öffentliche Bedrängniß seiner Zeit veranlaßte Bitte mit den „drei Worten von höchster Vollkommenheit“ (Beda) enthält: diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari.

Die nämliche vollständige Uebereinstimmung mit dem heutigen Kanon findet sich in dem Quam oblationem mit dem Qui pridie und der Consecration, im Unde et memores, Supplices und Memento für die Todten, im Nobis quoque peccatoribus, wo wieder genau alle jetzigen Heiligennamen vorkommen, in dem Per quem haec omnia und Pater noster nebst dem angehängten Libera. Die Aufnahme des Namens Andreas in das Libera mag der ausgesprochenen Verehrung Gregors gegen diesen heiligen Patron seines Klosters auf dem Cölius zuzuschreiben sein. Nach dem Libera schließt im Sacramentar die Zusammenstellung der für jede Messe feststehenden Gebete mit den Worten Pax Domini . . und Agnus Dei qui etc.

Nunmehr folgt, bis zum Ende reichend, die Anführung der an den einzelnen Tagen wechselnden Orationen, mit der entsprechenden Präfation und dem Communicantes, wo diese nicht die gewöhnlichen sind. Den Anfang macht hier die Weihnachtsvigil, welche die Messen des Weihnachtsfestkreises mit den Heiligentagen bis Epiphanie einschließlich einleitet; darauf eröffnet die Messe des 14. Januar mit ihrer Ueberschrift Natale sancti Felicis in Pineis einen Cyklus von Messen für bestimmte Heiligentage, der bis zum 25. März, dem Feste Mariä Verkündigung, einschließlich reicht. Darnach lösen aber, um einen neueren Ausdruck zu brauchen, missae de tempore wieder die Festmessen ab; denn es werden die Messen verzeichnet für Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, sowie seit Aschermittwoch für jeden Tag der Fastenzeit mit Ausnahme des

Samstags vor Quadragesima, welcher nicht erwähnt wird (Siehe über die Fastenmessen oben S. 570 f.). Die drei letzten Tage der Charwoche enthalten Gebetsformulare für die besonderen Feierlichkeiten derselben meist in der noch heute gebräuchlichen Form; es folgen die Messen für Ostern und die einzelnen Tage der Octav, einschließlich den Weißen Sonntag (Dies dominicus post albas). Hiernach setzt sich dann abermals die Reihe der Messen für Heiligenfeste fort, beginnend mit Tiburtius und Valerian am 14. April und schließend mit dem Apostel Andreas am 30. November, nur an drei Stellen unterbrochen, nämlich nach dem 13. Mai durch die Messe In Ascensa Domini, nach dem 25. Mai durch die Messen der Pfingstvigil und der folgenden Festwoche mit dem Sonntage an ihrem Ende, endlich nach dem 16. September durch die Quattembermessen des „siebenten Monates", d. h. des Septembers, welchen letzteren Messen diejenige des Sonntags vor dem Quattember vorangeht und diejenige des Sonntags nach dem Quattember folgt. Die übrigen drei Quattember sind je hinter den zugehörigen Sonntagen, nämlich Quadragesima, Pfingstsonntag und 3. Adventssonntag, mit Messen versehen. An das Fest des hl. Andreas schließt sich unter der Ueberschrift Mense Decembrio, Orationes de Adventu Domini, Dominica prima, sofort eine Reihe von vier Adventssonntagen mit dem entsprechenden Quattember, sowie endlich Aliae orationes de Adventu an; zwischen denselben findet nur noch das Fest der heil. Lucia am 13. Dezember nach dem 2. Adventssonntag einen Platz.

Dieses ist die Disposition der Bestandtheile im ächten Kerne des Gregorianum. Während unser heutiges Missale die Messen de tempore in einem ersten Theile, und zwar mit Advent beginnend, vereinigt, im zweiten aber ein Proprium missarum de sanctis folgen läßt (nur um Weihnachten ist noch Vermischung da), sind also im Gregorianum die Messen von beiden Gattungen durchaus vermischt; sie schreiten von Weihnachten an möglichst gleichmäßig miteinander durch das Kirchenjahr fort.

Das Sacramentar des Papstes Gelasius wies eine andere Anordnung als beide auf. Gegen die gelasianische Ordnung enthielt die von Gregor umgestaltete Form eine bedeutende Erleichterung des Gebrauches. Das Sacramentar des Gelasius bestand aus drei verschiedenen Büchern; im ersten waren die Messen für die Feste des Herrn, für die Fastenzeit und

die Osterzeit bis Pfingsten einschließlich, im zweiten die Messen für die Heiligenfeste und die Adventssonntage, im dritten fand man eine Reihe von Messen für die Sonntage zwischen Pfingsten und Advent. Man war mithin genöthigt, im Gange des Kirchenjahres vielfach hin und herzugreifen. Dieser Uebelstand wurde von Gregor wenigstens in gewissem Sinne beseitigt. Durch seine Anordnung rechtfertigt sich die Bezeichnung, welche im Titel der Sacramentare (und der in die gleiche Wandelung hineingezogenen Antiphonare) auftritt: per circulum anni.

Was den Inhalt der einzelnen Messen anbelangt, so findet man bei Gregor im Verhältniß zu Gelasius eine erhebliche Verkürzung. Unter dem letzteren und seit ihm zählte man in der Messe fünf Orationen. Außer den jetzt noch üblichen drei hatte man eine oratio super sindonem, welche auch in der ambrosianischen Liturgie erscheint und beim Abdecken des Kelches, d. h. beim Ausbreiten des Corporales, gebraucht wurde, und am Ende eine ständige oratio super populum. Die erstere läßt Gregor ganz fallen bis auf das Oremus, die letztere behält er, entsprechend dem jetzigen Brauche, bloß für die Messen der Fastenzeit bei. Die von Gregor belassenen Orationen decken sich in ihrer Formulirung durchweg mit älteren Orationen.

Es war seit Gelasius und, wie es scheint, hauptsächlich durch dessen persönliche Mitarbeit die Zahl der Präfationen stark angewachsen. Gregor führte die Zahl derselben auf 13 zurück. Nur zwei von diesen sind in späterer Zeit fallen gelassen worden; die übrigen werden alle noch heute recitirt. Von jenen zweien aber bezeugt eine aufs neue die Verehrung des Papstes gegen den Patron seines Klosters, sie gilt dem Andreasfeste und seiner Vigil; die andere verherrlicht in der zweiten Weihnachtsmesse die heil. Anastasia, in deren Kirche Station war, sie hat jedoch im Sacramentar die Weihnachtspräfation in einer etwas anderen Form neben sich.

Für die Feststellung des Motives der gregorianischen Reform scheinen von Wichtigkeit die Angaben der Stationen in dem Sacramentar über dem Beginn der einzelnen Messen. Im Gelasianum erscheinen diese Angaben selbst in unseren späten Exemplaren nur so sporadisch, daß kaum zu denken ist, die Urschrift sei im Besitze derselben gewesen. Bei Gregor aber bilden die Ueberschriften Ad sanctam Mariam Majorem, Ad s. Anastasiam, Ad s. Petrum auf Weihnachten, dann Ad s. Paulum

am Fest der unschuldigen Kinder, Ad s. Petrum auf Epiphanie, Oratio ad collectam ad S. Adrianum und Missa ad s. Mariam Majorem beides auf Mariä Lichtmeß, und alle die ähnlichen nachfolgenden Stationentitel einen Gegenstand, auf welchen von ihm offenbar das größte Gewicht gelegt wird. Es geht das so weit, daß bei vereinzelten Sonntagen, d. h. bei den vier auf die Quattember folgenden und am 2. Fastensonntag, die Angabe vorkommt Dies dominicus vacat, wo dann doch die Messe, die natürlich nicht ausblieb, verzeichnet steht. Was an diesen Tagen unterlassen wurde, war eben die Stationsfeier, und sie galt bei der Zusammenstellung des Sacramentars als ein so wichtiges Element, daß ihr Unterbleiben ausdrücklich angemerkt wurde. (Vgl. Langer i. d. „Christl. Akademie“ 1884, S. 18. 45).

Ebenso wenig, wie die Stationen an sich etwas neues waren, sind die im Sacramentar Gregors vorkommenden litaniae als eine Einführung dieses Papstes hinzustellen. Die kurz zuvor genannte Oratio ad collectam ad S. Adrianum auf Mariä Lichtmeß deutet auf einen solchen Litaneigang, d. h. eine Procession von Clerus und Volk hin. Von den dabei üblichen Bittgesängen trugen diese frommen Aufzüge seit Alters ihren griechischen Namen.

Eine Frage kann nur sein, ob Gregor als Urheber der in seinem Sacramentar auf den 25. April, den Marcustag, angesetzten Letania major angesehen werden müsse. Der Marcusbittgang erscheint dort mit den 5 Orationen ausgestattet: Ad s. Laurentium in Lucina, ad sanctum Valentinum, ad pontem Molbi (sic), ad crucem und in atrio (S. Petri), worauf die Messe zu St. Peter folgt. Es ist ein viel feierlicherer Umzug als derjenige der gewöhnlichen Stationen, wie schon hieraus zu entnehmen ist. Ich kann der oft ausgesprochenen Meinung, welche ihm die Einführung dieser Procession in die römische Kirche zuschreibt, nicht beipflichten. Dieselbe scheint durchaus schon vor ihm vorhanden gewesen zu sein, wiewohl sie im Sacramentar des Gelasius noch nicht genannt wird; ja man muß mehrere dieser außergewöhnlich großen Processionen als jährliche Uebung schon vor seiner Zeit annehmen. Für keine derselben, auch nicht für diejenige des Marcusfestes, war der Name litania major fixirt; sie führten ihn gemeinschaftlich, und nur eine Gattung von Bittgängen ragte wegen ihrer besonderen Veranstaltungen auch mit besonderer Bezeichnung unter

ihnen hervor, nämlich die litania septiformis; diese Litanei wurde aus sieben verschiedenen Zügen gebildet, wie es uns die Anweisungen für die berühmte Pestprocession Gregors des Großen darstellen. Auf die anderen litaniae majores bezieht sich eine im gregorianischen Registrum befindliche Einladung an die Gläubigen, mit den Worten beginnend: Solemnitas annuae devotionis nos, filii dilectissimi, admonet, ut litaniam, quae major ab omnibus appellatur . . debeamus celebrare. Die Einladung nennt die kommende feria VI. als Processionstag und bezeichnet als Auszugkirche (ebenso wie die obige Angabe des Sacramentars über die Marcusprocession) die Basilica St. Laurentius in Lucina, als Ziel des Bittganges aber die Peterskirche.

Die Bedenken der Mauriner gegen die Aechtheit dieses Documentes (Migne 77, 1330 b) sind ungegründet. Ewald weist es in der neuen Auflage der Jaffé'schen Regesten n. 1153 dem September des Jahres 591 zu und läßt auf Grund der Ueberschrift (Charta quae relicta est de litania majore in basilica sanctae Mariae) die Verkündigung der Einladung zu Sta. Maria Maggiore geschehen. Mit der letzteren Annahme stimmt ganz vortrefflich die annua solemnitas, bei welcher ich mir diese Procession als geschehen denke; sie fand nach meiner Meinung im Herbstquattember, und zwar am Quattemberfreitag statt; ihre Ankündigung aber fiel auf den Mittwoch der nämlichen Quattemberwoche, an welchem Tage auch laut des gregorianischen Sacramentars zu Sta. Maria Maggiore Station gefeiert wurde.

Da von dieser Procession gesagt wird: quae major ab omnibus appellatur, so ist daraus zu schließen, daß sie ältere Uebung war, wie auch anderseits aus dieser Wendung abgeleitet werden könnte, daß der Terminus litania major im liturgischen Gebrauche noch nicht ganz feststand. Die anderen größeren Processionen, welche im Sacramentar des Papstes angedeutet sind, z. B. auf Mariä Lichtmeß, erhalten gar keine nähere Bezeichnung.

Fanden zu Rom diese litaniae majores namentlich an den Quattemberfreitagen statt, so dürfen wir wohl mit Beziehung auf einen Brief Gregors (Ep. VI, 34 Castorio notario) dasselbe auch für Ravenna gelten lassen. Der dortige Erzbischof pflegte, wie in Rom eidlich versichert wurde, seit Alters bei den vier oder fünf alljährlich in der Exarchenstadt abgehaltenen litaniae solemnes das Pallium zu tragen. Dieses wurde constatirt, als sich zwischen dem Erzbischof Marinian, der sich bei allen Litaneien mit dem Pallium schmückte, und Papst Gregor ein kleiner Zwist ergab. Castorius erhielt den Auftrag: cum omni sollicitudine, quot litaniae solemnes ab antiquitate fuerint requirat; nec eas solemnes nominando requirere studeat, sed majores. Der Unterschied, welcher in Ravenna zwischen den gewöhnlichen Bittgängen und den feierlicheren beobachtet wurde,

fand also jedenfalls auch zu Rom statt, und Gregor befördert hier wie dort den Namen litania major als den geeigneteren.

Erst später wurde dann dieser Name ausschließlich der Marcusprocession gegeben.

Ob dieses schon zu Amalars Zeit, am Anfang des 9. Jahrhunderts, der Fall war, ist nicht festzustellen. Dessen oft angeführter Text, so wie auch die Worte der Synode von Cloveshoe in England vom Jahre 747, zeigen nur, daß die Marcusprocession auch litania major hieß. Amalar bemerkt (De officiis eccl. l. 1. c. 37; Migne 105, 1067): Romana consuetudo unum diem, id est septimo kalendas maji interponit, quem vocat *in litania majore*. (Der letztere Ablativ erklärt wohl, nebenbei gesagt, die Form der Ueberschrift im Gregorianum bei Muratori col. 80: „VII. kal. Maji, Litania majore ad S. Laurentium in Lucina.“) Die genannte Synode aber sagt von der rogatio in festo s. Marci: quae et litania major apud Romanam ecclesiam vocatur. Der Lib. pont. endlich redet im Leben Leos III. von der Marcusprocession zu Rom als einer olitana traditio; sie wird nach seiner Mittheilung vorher angekündigt in der Kirche des heil. Märtyrers Georg, also wohl am 23. April, dem Feste dieses Heiligen, wo man zur Begehung seines Natalitium dort versammelt war; und übereinstimmend mit obiger Bezeichnung Gregors für die Quattemberprocession wird von ihr ebenda gesagt: litaniae, quae ab omnibus majores appellantur, was auf ein stehendes Formular schließen läßt (Migne 128, 1214 n. 368). Es ist recht denkbar, daß jene exclusive Bezeichnung der Marcusprocession als der größeren allmählich in Aufnahme kam seit der durch Leo III. erfolgten Einführung der drei Rogationen vor Christi Himmelfahrt in den Kreis der römischen Feierlichkeiten.

Diejenigen, denen man die irrthümliche Tradition von der Einführung der Marcusprocession durch Gregor I. hauptsächlich verdankt, sind der eben genannte Amalar (De officiis eccl. l. 4. c. 24 s.; Migne 105, 1207) und Walafrid Strabo (De exord. rer. eccl. c. 28; Migne 114, 962). Beide meinen, die litania septiformis Gregors zur Zeit der Pest im Jahre 590 bilde den Ursprung der Procession. Auch Giesebrecht nimmt noch in den Bemerkungen zu seiner deutschen Ueberſetzung des Gregor von Tours X. Buch, 1. Cap., wo der letztere von dieser Pest erzählt, den nämlichen Ursprung an. Aber abgesehen von dem Charakter des Pestbittganges, der eine außerordentliche Anberaumung war, wird derselbe ja gemäß der Ankündigung Gregors an einem Mittwoch gehalten; das Marcusfest fiel jedoch in diesem Jahre nicht auf Mittwoch, sondern auf Dienstag, und es läßt sich aus anderweitigen Gründen kaum der Monat April, in dem es gefeiert wird, als Zeit jener Pestprocession vermuthen.

Es lohnte sich bei diesem Punkte länger zu verweilen, theils wegen der bis in die neueren Werke fortgehenden Unsicherheit der Angaben, theils

wegen der Bedeutung der Litaneizüge überhaupt für unsere gegenwärtigen Untersuchungen.

Die Vergleichung der ächten Bestandtheile des gregorianischen Sacramentars mit dem gelasianischen ergibt ferner, daß Gregor Folgendes an den bisherigen Gewohnheiten änderte.

Er verlieh der Pfingstfeier einen höhern Charakter, indem er den Montag und den Dienstag nach Pfingstsonntag mit eigenen Messen versah; auch kam am Montag die Station in St. Peter ad vincula, am Dienstag die in St. Anastasia hinzu. In der Pfingstwoche wurden überdies seit Alters, schon unter Gelasius, am Mittwoch, Freitag und Samstag, als an Quattembertagen, Stationen gefeiert. Somit hatte seit Gregor die ganze Woche mit Ausnahme des Donnerstags ihre ausgezeichnete Stellung.

Ferner führte er für die Feste Peter und Paul insoweit zwei Tage ein, als er am 30. Juni den heil. Paulus feiern ließ, wie es jetzt noch geschieht. Das Gelasianum hat für beide Heilige nur den 29. Juni als Festtag. Es wird sich dem Papste als unzukömmlich herausgestellt haben, an einem Tage zwei große Festzusammenkünfte zu feiern, den einen in der Basilica St. Peters, den andern in der entfernten Paulskirche; zur Hebung dieser Zusammenkünfte mochte die Trennung beitragen. Die Thatsache dieser Einführung durch Gregor wird von Micrologus bestätigt, wenn er c. 42 sagt: S. Gregorius Papa festum s. Pauli post festum s. Petri voluit observare. (Migne P. L. 151, 1009).

Hiedurch fällt vielleicht auch Licht auf eine bisher dunkle Stelle des Papstbuches über Gregor: Hic fecit, ut super corpus beati Petri et beati Pauli apostoli missae celebrarentur. Dieses wiederholt Johannes Diaconus: Super corpora beatorum Petri et Pauli apostolorum missarum solemnia celebrari decrevit (l. 2. c. 20). Man wies darauf hin, daß doch schon der heil. Hieronymus von dieser Gewohnheit, Messen über den Gräbern der heil. Apostelfürsten zu feiern, ausdrücklich rede. Jener Mittheilung gegenüber glaubte man sich also durch die Annahme helfen zu müssen, entweder diese Gewohnheit habe vor Gregor wieder aufgehört oder gar (was doch recht unglaublich ist), jene heiligen Orte seien so verwahrlost und die Gebäulichkeiten so schadhaft gewesen, daß man daselbst nicht mehr habe Messen feiern können. Beides wird von Maffei bei Migne, Noten zum lib. pontif. 128, 656, vorgebracht. Es

erklärt sich aber Alles leichter, wenn unter der Meßfeier, die das Papstbuch erwähnt, jene doppelte, mit den Festzusammenkünften verbundene Meßfeier am 29. und 30. Juni verstanden wird.

Weiterhin nahm der Papst mehr Heiligenfeste in das Sacramentar auf, als sich deren im Gelasianum vorfinden. Und zwar gehören insbesondere hierher die Feste seiner zwei großen Vorgänger auf dem apostolischen Stuhle, Silvester und Leo I. — Die Scrutinienmessen des Gelasianum schied er als nicht mehr zeitgemäß aus.[1])

Am Charsamstage ließ Gregor nur vier Prophetieen lesen, während deren im Gelasianum zehn angegeben sind. Also auch hier sein Bestreben der Kürzung (multa subtrahens sagt Joh. Diak.; oben S. 567).

In den früheren Sacramentaren, sowohl dem Gelasianum als dem sogenannten Leonianum, kam in den Ueberschriften der Ausdruck Orationes et preces neben der Bezeichnung Missa vor. Gregor behielt in seinem Sacramentar nur die letztere bei. — Noch andere Differenzen wären namhaft zu machen; indem ich mir aber die speciellen Bemerkungen über den Kanon für eine spätere besondere Abhandlung vorbehalte, übergehe ich die noch erübrigenden Verschiedenheiten, und dieß um so lieber, als dieselben keinerlei Anhaltspunkte zur Erledigung der Frage nach der Veranlassung und dem ursprünglichen Zweck der gregorianischen Reform des Sacramentars zu enthalten scheinen.

Die genannte Frage bildet den letzten von den oben S. 568 bezeichneten Gegenständen der Erörterung.

11. **Zusammenhang des gregorianischen Sacramentars mit der Stationsfeier.** Mein Resultat ist nach dem Obigen schon bekannt: Gregor wurde durch seine Bemühungen für die römischen Stationen zu den Erneuerungsarbeiten an dem Sacramentar veranlaßt, und seine Absicht in Hinsicht des letzteren war keineswegs, eine vollständige Sammlung der Formulare, wenn auch nur der Orationen, für alle Messen zu geben, die gefeiert wurden, sondern ein zum Ge-

[1]) Vgl. Probst „Die Scrutinienordines und der VII. römische Ordo“ (Katholik 1880, II) S. 57. — In dieser Abhandlung wird die Entstehung des VII. Ordo in der Zeit vor Gregor I. nachgewiesen und gelegentlich auch die Argumentation Meckel's betreffs des I. Ordo (s. oben S. 412) entkräftet.



brauche der Stationen und (was wir hier als gleichbedeutend nehmen) der Heiligennatalitien dienendes completes und bequem eingerichtetes Werk herzustellen.

Es mag hier vorerst daran erinnert werden, daß die Sorge für die Stationen ihm überhaupt sehr am Herzen lag. Wir haben die Erneuerung der Stationsfeier früher schon als Ausgangspunkt für verschiedene Reformen des Papstes erkannt (S. 386 ff.); wir haben speciell den ersten römischen Ordo in Beziehung zu den Arbeiten für die Stationen gesetzt. Besondere Fingerzeige nun für den Zusammenhang zwischen der Neuordnung der Stationsfeier und der Entstehung des neuen Sacramentars ergeben sich aus den Stationsüberschriften über den Messen des Sacramentars (S. 576) und aus der Vermehrung der Festzusammenkünfte in der Pfingstwoche und auf Peter und Paul, womit man auch die Vermehrung der Feste überhaupt in Verbindung bringen kann, sodann aus der Angabe Dominica vacat an Tagen, wo dennoch Messen angegeben sind, wo aber das Ausfallen der Station, die zu erwarten gewesen wäre, dem Sonntag einen eigenthümlichen Charakter zutheilt; das vacat ist jedenfalls eine Hervorhebung, welche sich in einem den Stationen gewidmeten Werk am meisten rechtfertigt (S. 577).

Die auffällige Erscheinung ferner, daß in Gregors Sacramentar die gewöhnlichen Sonntagsmessen gänzlich übergangen sind, läßt sich nach meinem Dafürhalten nur aus der Annahme von der engen Beziehung des Sacramentars zu den Stationen erklären. Diese Erscheinung kam dem Herausgeber jenes Textes des gregorianischen Sacramentars, welchen die Mauriner in Gregors Werke aufgenommen haben, Hugo Menard, wie schon angedeutet, so befremdlich vor, daß er die Ansicht für unannehmbar erklärte, Gregor habe ein so mangelhaftes liturgisches Werk hinterlassen; er erhob Zweifel gegen die Glaubwürdigkeit der oben S. 569 f. angeführten Vorrede der zweiten Abtheilung des Sacramentars, weil darin die Nichtzugehörigkeit der gewöhnlichen Sonntagsmessen zur Arbeit Gregors ihre Bestätigung erhält. Von den Neueren hat zwar E. Ranke recht gut bewiesen, daß diese Messen thatsächlich von Gregor übergangen wurden; eine Erklärung dieses Verfahrens jedoch hat auch er nicht gebracht; die von ihm referirte Angabe der gedachten Vorrede, Gregor habe diese Messen deshalb ausgelassen, weil sie schon von Anderen vor ihm herausgegeben seien, bietet, wie er selbst zuge-

stehen muß, keinen Aufschluß, da ja Gregor so vieles Andere bringt, was doch auch vorher schon gut herausgegeben war.

Und doch hätte die offenbare Unterscheidung zwischen verschiedenen Sonntagen, die der Papst macht, auf die rechte Spur zur Erklärung führen können. Gregor kennt eine Reihe bevorzugter Sonntage, auf welche entweder erstens hohe Feste fallen, wie Weihnachten und Ostern mit ihren Octaven, und Pfingsten, oder an welchen zweitens Stationen gehalten werden, wie im Advent und in der Zeit zwischen Septuagesima und Ostern. Zu diesen gesellen sich drittens in besonderer Stellung die beiden Sonntage, welche den Quattembertagen des Septembers unmittelbar vorausgehen und nachfolgen (die drei übrigen Quattember kommen schon in den zuvor angegebenen Zeiten vor). Die Sonntage der ersten und zweiten Art nimmt Gregor in das Sacramentar auf wegen der Stationen, die an denselben gehalten werden; der dritten Gattung aber hat ihre Verbindung mit dem Quattember die Aufnahme verschafft, also eine mit der Stationsfeier verwandte Veranlassung. Gregor kennt sodann neben diesen Sonntagen die übrigen tiefer stehenden Sonntage des Kirchenjahres, welche schon im Gelasianum ihre zusammenhängende Kette von Messen hatten; und diese übergeht er, weil sie in Bezug auf die Stationsfeier nicht in Berücksichtigung kommen.

Von den Heiligenfesten dagegen übergeht er aus dem Grunde keines, weil sie, ähnlich wie die Stationen, mit Procession und feierlicher Messe in der Kirche des betreffenden Heiligen begangen werden; im Gegentheile er vermehrt sie und vermehrt damit die ihm so sehr am Herzen liegenden volksthümlichen Aufzüge und Festandachten der Stationen.

Er vertheilt dann ferner in seinem Sacramentar die Messen der Heiligenfeste zwischen die Messen de tempore, während beide Gruppen früher getrennt waren. Sah man sich auch mit Grund später veranlaßt, zu der Trennung zurückzukehren, so ergab sich doch aus Gregors Anordnung wenigstens die Bequemlichkeit, daß man bei der Feier der Stationen und Natalitien in dem Buche einfach voranschreiten konnte, ohne wie früher von einem Buche zum andern überzugehen.

Die Angabe des Diakons Johannes, Gregor habe seine Veränderungen an dem Gelasianum vorgenommen pro exponendis evan-

gelicis lectionibus (S. 567), klingt sehr räthselhaft. Man wollte ihn sogar zeihen, er wisse selbst nicht, was er geschrieben habe. Allein aus den vorstehenden Bemerkungen über die Beziehung der Arbeit Gregors zu den Stationen ergibt sich eine Deutung, die Manches für sich haben dürfte.

In den Stations- und Festkirchen geschah die „Auslegung der evangelischen Lesungen" durch den Papst, von welcher Johannes spricht, und von welcher er in fast unmittelbarem Zusammenhange mit dem Berichte über die Umänderung des Sacramentars Mittheilung macht. Sollte also der Biograph Gregors nicht haben sagen wollen, der Papst habe für die Stations- und Festandachten das Sacramentar neu eingerichtet? Das wäre dann direct eine Aussage über jene Thatsache, auf welche wir durch obige Schlüsse hinzielten.

Minder zutreffend ist jedoch eine andere Erklärung der fraglichen Worte, welche im Anschluß an eine Stelle des Micrologus (c. 31; Migne 151, 1003) proponirt werden könnte. Ueber diese Erklärung sei Folgendes bemerkt. Ohne Zweifel hat Gregor bei der Auswahl der Orationen und der übrigen wechselnden Bestandtheile der Meßgebete und Meßgesänge auf die schon ehedem im Ganzen festgestellten Evangelienlesungen Rücksicht genommen; er strebte gewiß darnach, einen Einklang der Gedanken und der ganzen Stimmung zwischen dem Evangelium und den übrigen Texten der gleichen Messe herzustellen. Das ist es nun, was im Micrologus a. a. O. hervorgehoben wird. Es ist von der durch Hieronymus im Comes festgestellten Ordnung der Evangelien die Rede, und dann wird bemerkt: Cujus libri (comitis) ordinem et s. Gregorius diligentissime observavit, sive dum lectionibus et evangeliis missales orationes in sacramentario adaptaret, sive dum antiphonas ex iisdem evangeliis quam plurimis diebus in antiphonario articularet. Anlehnend an diese Stelle ließe sich also sagen, der Diakon Johannes habe mit seinem Ausdrucke, ad exponendas evangelicas lectiones sei das Sacramentar umgeändert worden, eben die Herstellung eines inneren Zusammenhanges zwischen den Gebeten des Sacramentars und den Evangelien bezeichnen wollen. Allein es könnte sich dieser Zusammenhang doch nur auf die Orationen beziehen, da nur diese, nicht aber die übrigen Stücke der Messe, z. B. die Antiphonen, im Sacramentare stehen; und sodann ist ja doch der Einklang der Orationen mit den Evangelien keineswegs ein so enger, daß die Orationen irgendwie eine „Auslegung" der Evangelien wären; im Gegentheile kommt man vielfach nicht über die Wahrnehmung einer bloß ganz allgemeinen Harmonie der Orationen mit dem entsprechenden Evangelium hinaus. Gregor hat, wenn auch etwa bei der Wahl der Orationen durch diese Harmonie beeinflußt, doch den weitesten Spielraum für andere Gedanken gelassen. Und dann setzt Micrologus den Einklang, den er meint, nicht bloß in die Beziehung der Orationen zum Evangelium, sondern auch zur Epistel, während Johannes der

Diakon bei seiner änigmatischen Aussage nur die evangelicae lectiones im Auge hat.

Das letztere spricht für unsere obige Auslegung; denn bei den Stationen bildete damals in der That die Evangelienpredigt des Papstes etwas ganz Hervorstechendes. Möglich nun, daß Johannes mit seinem Ausdrucke, die Stationen betreffend, im Besonderen hat andeuten wollen, daß das Sacramentar, sei es hinsichtlich der Anordnung, sei es hinsichtlich des Umfanges (coarctavit), bequemer wurde für den liturgisch-homiletischen Gebrauch bei jenen Versammlungen in fremden Kirchen. Aber es liegt möglicherweise auch dieser Gedanke mit zu Grunde: Durch die Wiederaufnahme der Evangelienauslegungen seitens des Papstes bei den erneuerten Stationen empfahl sich eine Kürzung der Meßfeier, damit nicht die Function in ihrer Gesammtheit allzu viele Zeit in Anspruch nehme, und so geschah denn die kürzende Umgestaltung des Sacramentars ad exponendas evangelicas lectiones.

Einiges Dunkel bleibt trotzdem noch über dieser merkwürdigen Form der Einführung des Sacramentars, des Grundstockes unseres Meßbuches, in die geschichtliche Kenntniß.

Es trägt noch immer das heutige Missale Romanum, außer den Stationsüberschriften über vielen Messen, vereinzelte andere Spuren seiner ehemaligen engen Verbindung mit der Stationsfeier. Man sehe die Messe auf Sexagesima; ihr Formular bewegt sich in einem offenbaren Anschlusse an die Station, welche an diesem Tage in der Kirche St. Paul außerhalb der Mauern gefeiert wurde und noch jetzt da gehalten wird. Sowohl diese Station als auch die betreffenden Meßbestandtheile sind schon bei Gregor dem Großen im Sacramentar, während sie hinwieder vor ihm sich nicht nachweisen lassen. Nur in Folge des gedachten Anschlusses an die Stationsfeier in der Paulskirche wird hier in der Oration der „Lehrer der Völker" angerufen (ut contra adversa omnia doctoris gentium protectione muniamur). Hierdurch wird ebenso die Wahl der langen Epistel erklärlich, worin der heil. Paulus seine Leiden für Christo, seine Verzückungen und seine Versuchungen beschreibt (II. Cor. 11, 19—12, 9). Man kann auch vermuthen, daß das Evangelium dieser Messe, vom Sämanne, auf ähnliche Weise mit dem Gedächtniß des großen Heidenlehrers, der so wirksam Gottes Samen ausgestreut, zusammenhänge.

Zwei andere Tage, deren Messen im heutigen Missale eine bestimmte Einwirkung der Stationen aufweisen, sind der

Donnerstag und der Samstag in der dritten Fastenwoche. An ersterem Tage ist Station zu St. Cosmas und Damian; die Oration klingt wie eine Festoration dieser Heiligen, in deren Kirche man versammelt ist: Magnificet te, Domine, sanctorum tuorum Cosmae et Damiani beata solemnitas etc.; ähnlich die Secreta und die Postcommunio. Auf den Samstag ist Station für die Kirche St. Susanna angesetzt; und gewiß nur aus diesem Grunde ist für die Epistel die Geschichte der alttestamentlichen Susanna gewählt (Dan. 13, 1—62), während das Evangelium mit kaum minder kennbarer Beziehung auf die Heilige die Erzählung von der Lossprechung der Ehebrecherin durch Jesus enthält (Joh. 8, 1—11), und die Communio einen Vers dieses Evangeliums wiederholt. Freilich ist hier hervorzuheben, daß diese beiden Messen nicht den Papst Gregor zum Verfasser haben, wenngleich sie in seinem Sacramentar stehen (s. oben S. 570 f.); sie können aber, da sie nicht lange nach ihm mit ihren betreffenden Stationen entstanden sind, den Zusammenhang bestätigen, in welchem die Stationsfeier mit dem Inhalte des Sacramentars sich befand.

Die moderne Pentateuchkritik auf ihren wissenschaftlichen Gehalt geprüft

mit besonderer Beziehung auf den Schöpfungs- und den Sintflutbericht

Von Matthias Flunk S. J.

Die vorige Abhandlung [1]) beschäftigte sich, allerdings nur in summarischer Kürze, mit der Vorführung der Ergebnisse der modernen negativen Pentateuchkritik. Die Darstellung der aus ihr entspringenden Consequenzen sollte zeigen, daß es in diesem literarischen Kampfe sich nicht handle um bloß methodischen Gegensatz zweier Richtungen, oder um Dinge, deren so oder anders gegebene Beurtheilung schließlich für die Gesammtauffassung der Geschichte und Religion gleichgiltig bleibt, sondern daß die heiligsten Güter des Lebens und der Wissenschaft in Mitleidenschaft gezogen werden. Die vorzugsweise Berücksichtigung der gegenwärtigen Stimmführer ferner mag als stille Mahnung gelten, daß es nicht ein Gegensatz ist, der vor Zeiten war, sondern der jetzt ist, dessen Dringlichkeit uns Lebende angeht.

Da wir also unsere Gegner gehört, wir auch wissen, was beiläufig Alles mit in den Kauf zu nehmen ist, so läßt sich die weitere Frage nicht mehr abweisen, die nach dem inneren kritischen Wert jener Resultate.

Sind denn jene Quellenscheidungen im Hexateuch und jene Altersbestimmungen für eine jede der Schichten wirklich so glaub-

---

[1]) Siehe drittes Heft dieses Jahrganges S. 472 ff.

würdig, so richtig und sicher, wie sie ausgegeben werden? Die Antwort und das definitive Urtheil hierüber kann von einem zweifachen Standpunkt aus gegeben werden, von denen jeder seine Berechtigung hat, weil jeder wahr ist und als solcher erkannt werden kann, ohne daß die in Frage stehenden Probleme logisch schon als wahr oder unwahr vorauszusetzen sind. Der eine Standpunkt wäre der der Argumentation aus der göttlichen Offenbarung in Christus und seiner Kirche, die nun einmal als vollendete Thatsache in der Welt und vor unsern Augen steht, und auch dem modernen Geschlechte sich durch eine Reihe von Zeugnissen beweist, die alle unabhängig sind von den bibelkritischen Forschungen. Wir könnten uns also verschänzen hinter der unfehlbaren Lehrauctorität der Kirche, und könnten aus dem Neuen Testamente, wie aus der Tradition, im theologischen Sinn genommen, ein wahres, objectives Urtheil über den Wert oder Unwert jener pentateuchkritischen Ergebnisse fällen, ohne uns einer petitio principii schuldig zu machen. Doch wir sehen von diesem theologischen Standpunkt ab, und wählen lieber den andern, der uns auf gleiches Terrain mit dem Gegner, sozusagen mitten in dessen eigenes Lager versetzt, und seine Kampfesweise, seine Operationsmittel, seine Schwäche oder Stärke erkennen läßt, der uns, mit einem Worte, auf den Eigenwert der pentateuchkritischen Ergebnisse aufmerksam macht.

Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich die aufgeworfene Frage bestimmter so fassen: Ist die Annahme eines Priestercodex, eines Jehovisten und eines schon von Haus aus davon zu trennenden Deuteronomiums im Sinne der modernen Pentateuchkritiker wirklich das Postulat feststehender geschichtlicher, archäologischer, linguistischer, exegetischer Forschungen? Ist die religionsphilosophische Basis des Wellhausen'schen Systems haltbar, jeglichen gegründeten Widerspruch von sich weisend?

Die Beantwortung dieser Frage führt uns zu einer Kritik der Kritik. Wenn auch der beschränkte Zweck dieser Artikel nicht gestattet, daß die Gegenkritik zu einer Ausdehnung anschwelle, wie die Werke eines Wellhausen und Reuß es erforderten und verdienten, so genügen doch schon einige Specialuntersuchungen, welche die textliche und literarische Kritik berücksichtigen, um zu zeigen, daß jene Ergebnisse wesentlich auf einem Boden erwachsen sind, wo Ueberfülle von Erudition und haarspaltende Unter-

scheidungsgabe mit frei dichterischer Auffassung und Darstellung froh und unbekümmert durch einander wuchern, und obwohl wir nur auf einige Hauptgebrechen der Pentateuchkritik hinweisen können, so werden doch diese Grund genug bieten, das Gesammturtheil in ablehnende Form zu kleiden. Innerhalb des angedeuteten bescheidenen Raumes möge also die Beleuchtung der gegnerischen Gründe und der angewandten Methode, außer allgemeineren Bemerkungen zur Orientirung, sich hauptsächlich auf eine Prüfung der beiden Meisterwerke moderner exegetisch-kritischer Kunst einlassen, der Operationen am Schöpfungsberichte und an der Sintfluterzählung.

1. Berechtigung der Kritik. Die Kritik hat ihre Berechtigung nicht nur auf dem Gebiete der profanen Literatur sondern auch im Bereiche der heiligen Bücher des Judentums und Christentums. Fragen zu stellen nach dem Ursprung eines literarischen Werkes, nach der Bewahrung oder Veränderung des Textes; im letzteren Fall nachzuforschen, wie die ursprüngliche Textform gewesen, sind Dinge, womit die Kritik sich beschäftigt. Ebenso, den Inhalt eines mit der Volksreligion so innig verwachsenen Werkes, wie z. B. der Pentateuch es ist für Israel, ansetzen nach historischen Gründen, die anderweitig her bekannt sind, und in innere Beziehung zu den herrschenden religiösen Ideen eines bestimmten Zeitalters zu bringen und auch hieraus zu begreifen suchen, ist nichts Anderes als die Erweiterung der kritischen Aufgaben. Diese Ziele und solche Bemühungen der Wissenschaft, obgleich in früheren Zeiten wenig gepflegt, liegen ganz folgerichtig und entsprechend in dem Aufschwung und Wachsthum der Bibelfächer. Die Kirche aber, welche uns nach katholischem Schriftprincip die dogmatische Integrität der heil. Schrift garantirt, läßt in diesen Nebenumständen der Exegese und biblischen Kritik alle Freiheit, ja sie hat die gewissenhaften Resultate der Männer der Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten reichlichst benützt. Die Textkritik, wie auch die literarische Kritik mag sich daher entwickeln, und die Geistesproducte Israels uns verständlicher machen, sei es durch die Erforschung des todten Buchstabens, sei es in der Aufspürung des lebendigen Pulsschlages der religiösen Entwickelung des Volkes.

Aber wie alles Menschliche auf Erden hat auch die Kritik

Schranken, und sie muß dieselben anerkennen, wenn sie nicht in Hyperkritik umschlagen will. Eine gewiß billige Forderung, die an sie zu stellen ist, betrifft vor Allem den Text selbst, und läßt sich negativ wohl so ausdrücken: daß der Erklärer ein literarisches Product, das er zu begreifen strebt, sich nicht zuerst willkürlich zurechtschneidet durch eigenmächtige Behandlung des gegebenen Textes, durch beliebige Streichungen und Veränderungen unbequemer Stellen; daß er nicht durch philosophische Voreingenommenheit, durch kluge Verschweigung, oder auch gelegentlichen Witz vorhandene Zeugnisse paralysirt; daß er zu den inneren Hilfsmitteln der Kritik (Grammatik, Rhythmik, Logik, Aesthetik u. s. w.) immer auch äußere herbeischaffe, ehe er eine Textveränderung vornehme, und für gesichert halte. Diese und ähnliche Forderungen werden um so dringender, je wichtiger ein Schriftstück in den Augen der Menschheit ist, wie z. B. die Bibel, welche doch ohne Frage, in der Gestalt wie sie traditionell vorliegt, zur religiösen und sittlichen Umgestaltung und Entwickelung der Völker der alten und neuen Welt so vieles beigetragen. Hier müssen wir also darauf bestehen, daß man bei der Exegese und Kritik dieses Buches objective Gründe beibringt; das subjective Raten und Meinen gilt hier nicht.

Diese nothwendigen Schranken hat aber die moderne Bibelkritik (und insbesondere jene neueste Phase Graf-Wellhausen-Reuß) seit ihrem allmähligen Heranwachsen immer kecker übersprungen. Es steht fest, und kann unschwer bewiesen werden, daß, ehe die moderne Pentateuchkritik die oben skizzirten Aufstellungen über die Schichten des Hexateuch und deren Altersbestimmung geben konnte, sie ganz zweifelhafte Wege einschlagen und ganz unkritische Manipulationen am heiligen Texte vornehmen mußte, und daß Wellhausen den in seinen „Skizzen und Vorarbeiten" niedergelegten Umriß der Geschichte Israels und Judas auch nur um diesen Preis aufrecht erhalten kann. Es wären viele Gründe geltend zu machen gegenüber dem kritischen Bestreben der Gegenwart, doch nur drei seien genannt, auf denen hauptsächlich die Ablehnung sich stützt;

der erste betrifft die unglaubliche Vergewaltigung des überlieferten Textes;

der zweite berücksichtigt den mißlichen Umstand, daß die

moderne Kritik, um ihre Resultate herauszubringen, so oft Fictionen unterstellen muß;

der dritte liegt in der principiellen Leugnung des übernatürlichen Factors von Seite der Pentateuchkritiker, die sich nicht scheuen, denselben unter die kritischen Operationsmittel zu rechnen.

2. Subjectivismus der negativen Kritik im Schöpfungsberichte. Wir wissen bereits, wie die Zusammensetzung der mosaischen Bücher nach neuester Art zu denken ist. „Im Hexateuch, sagt Wellhausen[1]) mit apodictischer Eleganz, haben zwar auch Ergänzungen und Nachtragungen im umfangreichsten Maße stattgefunden, aber vorzugsweise bedeutend ist hier, daß fortlaufende Erzählungsfäden, die für sich selbst verstanden werden können und müssen, zu einer doppelten und dreifachen Schnur zusammen geflochten sind". Um diese dreifache oder für den Anfang der Genesis zweifache Schnur, ihre Anfänge und Fortsetzung handelt es sich; von ihrer Auffindung hängt ab, ob wir fortan „Genesis—Josue" auffassen müssen als die Verquickung dreier selbstständiger Werke, der jehovistischen Erzählung (JE), des Deuteronomiums (Dt), und des Priestercodex (PC) und ob die Formel JE + Dt + PC den Schlüssel bildet zum Verständniß der Geschichte Israels und des Judentums. Soll aber hiebei eine gerechte Würdigung und eine annähernde Vorstellung der kritischen Arbeit gewonnen werden, so müssen wir jetzt in die einzelnen Gänge niedersteigen, und können leider dem Leser auch die trockene philologische Seite nicht ersparen.

Das Problem für die Schöpfungeschichte. Das Problem ist, in Genesis K. I—III zwei unverkennbar verschiedene Erzählungen zu entdecken, die zwei verschiedenen Erzählern angehören, wobei der zweite den ersten nicht voraussetzt, und überhaupt von ihm unabhängig ist, ja sogar ihm widerspricht. Machen wir diese Entdeckung, so haben wir die Anfänge der doppelten Schnur PC und JE, die sich dann weiterhin verfolgen läßt. Um die Einheit und Aechtheit des Pentateuchs ist es zwar noch nicht deshalb allein, aber doch wegen der späteren Folgen dieses Fundes ein und für allemal geschehen.

[1]) Prolegomena S. 310.

Hören wir auf die Kritik, so soll also in den ersten Capiteln der Genesis folgende Theilung gerechtfertigt sein: Genesis K. 1—2, 4ᵃ (angehörig dem Priestercodex), und 2, 4ᵇ—3,24 (der jehovistischen Erzählung zugewiesen). Als Gründe glaubt man dafür geltend machen zu dürfen den Wechsel der Gottesnamen, womit Hand in Hand gehe eine gewisse Verschiedenheit der gewählten Worte, des Gedankenausdruckes, insbesondere aber meint man betonen zu können den Widerspruch der zweiten Erzählung mit der ersten. Es kommt nun darauf an, die Gründlichkeit, Sicherheit und Evidenz dieser Argumente zu prüfen.

Wechsel der Gottesnamen. Vor Allem ist zuzugeben, daß es eine den Erklärer oder auch bloßen Leser der Schrift herausfordernde Erscheinung ist, wenn sich im K. 1—2,3 häufig und immer als Name für die Gottheit „Elohim" findet, und von 2,4—3,24 beinahe ausschließlich der Doppelname „Jahve Elohim". Daß diese Namenwechslung charakteristisch ist und auf irgendwelcher Absichtlichkeit beruhen muß, zeigt außer diesem Abschnitt ein gleiches bis Exodus Kp. 6 verfolgbares Phänomen, indem auf lange Strecken hin der Name Elohim allein vorkommt, während wiederum andere Partien nur Jahve aufweisen. Nach Ex. K. 6—7 hört das Auffallende auf, und es wird von nun an der dem Moses geoffenbarte Name Jahve vorherrschend. Mit den übrigen eben erwähnten Gründen zusammengenommen, müsse daraus — so will es die moderne Kritik — geschlossen werden, daß hier zwei Erzählungsfäden in einander verschlungen vor uns liegen, der elohistische (PC) und der jehovistische (JE, genauer nur J, für den Anfang der Genesis). Denn der Erzähler oder Schreiber von Ex. 6,23 wolle sicher für die vormosaische Offenbarung den Gottesnamen Jahve vermieden haben[1]). Wenn sich daher in so auffälliger

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena S. 359. Diese Argumentation ist natürlich, nur aus dem hebräischen Texte verständlich. In den Versionen, auch in den orientalischen, ist der Wechsel der Gottesnamen, wenngleich nicht ganz verwischt, so doch nicht constant durchgeführt. Ein Beispiel dafür liefert die citirte Stelle selber. Die Vulgata übersetzt: Locutusque est Dominus ad Moysen dicens: Ego Dominus. Hebräisch aber lautet der Gottesnamen beidemale verschieden. Vajedabber Elohim el mošä vajjomer elav ani Jahvä. Der wichtige Vers 3, auf den die Gegner sich berufen, lautet nach dem traditionellen Text: „Ich zeigte mich Abraham, Isaak und Jakob als allmächtiger Gott (Hebr.

Weise dennoch Jahve gesetzt zeigt, so müsse man für derlei Abschnitte auf einen anderen Verfasser oder Schreiber schließen.

Gegen diese Interpretation läßt sich aber entschieden geltend machen, daß sie die Absicht des Schreibers von Ex. 6,2. 3 nicht erraten hat. Denn unwiderleglich ist es derselbe Schreiber, der ebendort 6,20 erzählt: „Und es nahm Amram seine Muhme Jochäbed zum Weibe, die ihm Aaron und Moses gebar." Ist aber Jahve zur Bildung von Eigennamen schon vor Moses verwendet worden, wie Jochäbed[1]) unläugbar beweist, so muß auch nach dem Schreiber von Ex. 6,2 dieser Gottesnamen schon in der vormosaischen Zeit im religiösen Bewußtsein des Volkes Israel bekannt gewesen sein. Somit kann Ex. 6,2. 3 auch nicht angerufen werden für jene Interpretation, als ob es sich um die erstmalige Bekanntmachung des Namens handle, sondern nur daß Gottes bisherige Manifestationen an die Väter noch nicht den vollen Inhalt des Namens offenbarten, der erst jetzt durch wunderbare Großthaten und in der speciellen Erwählung des Volkes (Israel ist ja der Erstgeborne Gottes) sich in hervorragender Weise unzertrennlich mit dem Volk verbindet, und es zu einem Volk der Zukunft macht. Ist auch Moses der eigentliche Schöpfer und Begründer der innerlichen Einheit Israels im Religiösen wie im Politischen, den Glauben an Jahve hat er nicht erfunden. „Jahve der Gott Israels und

---

„b^eel Šaddaj"; Vulg. „in Deo omnipotente"), aber nach meinem Namen Jahve ward ich von ihnen nicht erkannt." — Die Differenz der Gottesnamen ist übrigens auch den kirchlichen Schriftstellern nicht entgangen, besonders in Gen. 2, 4 ff. Vgl. Tertullian Adv. Hermogenem c. 3; Augustinus De genesi ad lit. l. VIII. c. 11; Chrysostomus Hom. 14. in genesim. Sie haben auch den richtigen Weg der Lösung betreten, indem sie die Zufälligkeit der Anwendung verwerfen, und auf eine sachliche Differenz beider Namen recurriren.

[1]) „Jokhäbed (= Jô ist Ruhm) n. p. f. Ex. 6,20 ist der einzige mit Jô zusammengesetzte vormosaische Name". (Fürst). Dillmann (a. a. O. S. 59) schreibt darüber: „Der Name, sonst nicht gebräuchlich und wenig klarer Bedeutung . . . scheint eben darum nicht erfunden oder aus einem andern hebräischen umgewandelt, sondern alt überliefert zu sein und würde, wenn wirklich israelitisch und nicht ursprünglich etwa ägyptisch, allerdings durch seinen ersten Bestandtheil Jô möglicher (?) Weise auf den Gebrauch des Gottesnamens Jahve in der Familie hindeuten." Wellhausen beseitigte in seiner „Geschichte Israels" S. 360, Anm. das Argument aus Jokhäbed, durch die Vermuthung, daß der Name eine „falsche Vocalisirung" habe, statt Ikabod.

Israel, das Volk Jahves" ist auch nach Wellhausen das vormosaische Fundament, auf dem Israels Gemeindebewußtsein ruhte.

Daß unsere Erklärung von Ex. 6,2. 3 die richtige ist, ergibt sich weiterhin aus einer Vergleichung jener Stelle mit Gen. 17,1 ff. Jahve erscheint dem Abraham, und spricht zu ihm „ᵃni El Šaddaj" ich bin Gott der Allmächtige, wandle vor mir und sei vollkommen". Es nennt sich hier Gott El Šaddaj, weil die erstorbenen Leiber des neunundneunzigjährigen Abraham und der neunzigjährigen Sara zeugungskräftig werden, weil die Geburt Isaaks herbeigeführt wird gegen die Gesetze der Natur; weil die Natur, von Gott gleichsam überwältigt (šadad) ex potentia obedientiae, secundum quam quaelibet creatura creatori obedit (Thomas), bereitet wird zur Hervorbringuug des Verheißungssamens, mit welchem Jahve ewigen Bund schließen wird. Auf diese Seite der Manifestation Jahves in der Patriarchenzeit spielt die Stelle an (Ex. 6,2. 3 „Ich bin der Herr (Jahve). Und ich zeigte mich Abraham, Isaak und Jakob als allmächtigen Gott (bᵉel Šaddaj)". Wenn nun dazugefügt ist „aber nach meinem Namen Jahve ward ich von ihnen nicht erkannt", so ist offenbar nicht der Gegensatz des bloßen Namens und Lautes Jahve zu dem bloßen Namen El Šaddaj gemeint, sondern es wird der Inhalt des Namens entgegengesetzt dem Inhalt des anderen. Die planmäßige Anwendung der Namen Gottes ergibt sich aus der begrifflichen und historischen Bedeutung derselben, und diese Bedeutung allein will der Schriftsteller urgiren, nicht aber eine allenfalsige Unbekanntschaft der Patriarchen mit dem Namen als solchen.

Man kann ganz gut mit Delitzsch sagen, daß die Gottesnamen Elohim, El Šaddaj, Jahvä die Signaturen sind von drei verschiedenen Gottesoffenbarungsstufen, ohne deßwegen annehmen zu müssen, als seien mit dem Eintreten einer neuen Gotteserkenntnißstufe auch immer erst ein neuer Gottesname geprägt worden; es genügt vollständig, und es scheint viel angemessener, daß schon bekannte Namen gewählt wurden, deren inhaltliche Fülle bisher nicht erkannt ward, bis in der eintretenden Gottesoffenbarung nun eine neue Seite eröffnet, und dafür von nun an der Name vorwiegend angewendet wurde.

Insofern bleibt vollständig gewahrt die Unterscheidung der

Namen und Begriffe für Gott, welche Delitzsch[1]) ebenso tief als wahr mit den Worten angibt: „Elohim ist der Gott, welcher die Natur schafft, daß sie ist, und sie erhält, daß sie besteht; El Schaddaj der Gott, welcher die Natur zwingt, daß sie thut, was wider sie selbst ist, und sie bewältigt, daß sie sich der Gnade beugt und dient; Jahve der Gott, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und zuletzt an die Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt . . . Darum wird der Bund mit Noah und den Noachiden in dem Gottesnamen Elohim geschlossen, denn dieser Bund ist seinem Wesen nach Erneuerung und Gewährleistung der durch die Flut durchbrochenen schöpferischen Ordnung; dagegen wird der Bund mit dem Patriarchen in dem Gottesnamen El Schaddaj geschlossen, denn er ist seinem Wesen nach Niederwältigung der verderbten und vergänglichen Natur und Grundlegung des Wunderwerkes der Gnade; und der Bund mit Israel in dem Gottesnamen Jahve, denn er ist seinem Wesen nach Vollendung dieses Wunderwerkes der Gnade und Fortführung desselben auf den Gipfel seiner Vollendung, worauf ᵃni Jahvä, wo es in der Patriarchengeschichte vorkommt 15,7; 28,13, weissagend hinausgeht."

Hält man dieses fest, den inneren Zusammenhang der Gottesnamen mit der jedesmaligen vom hl. Verfasser beabsichtigten heilsgeschichtlichen Bedeutung eines Ereignisses, einer Person oder Sache; bedenkt man ferner, daß in der ganzen Genesis die Zahl jener Partieen, wo ausschließlich Elohim oder ausschließlich Jahve vorkommt, nicht groß ist, jene Theile, wo beide vermischt vorkommen, aber viel häufiger, daß sie wieder innerhalb solcher Abschnitte vorkommen, die eigentlich dem angeblichen Gesetze sich nicht fügen, und daß man nach diesem Criterium eine Scheidung der Quellen nur vornehmen kann, wenn man die Verse theilt, ungefüge Worte herausnimmt, und falls die Arbeit auch so nicht gelingt, endlich seine Zuflucht nehmen muß zu Erklärungen „es seien dieß spätere Zusätze, starke Umarbeitungen" u. dgl., dann sieht man nur eines mit Sicherheit, daß der Wechsel der Gottesnamen wohl auf verschiedene Gründe Eines Schriftstellers hinweise, nicht aber daß der Eine traditionelle Text von verschiedenen Schriftstellern und Urkunden sich

[1]) Commentar über die Genesis S. 381.

ableite. Daß ein Grund für den Namenwechsel auch daher sich schreiben könnte, weil der Eine Verfasser mehrere Urkunden benützte, wovon die Eine Elohim und die andere El Eljon oder El Schaddaj hatte, soll nicht verneint werden, aber eine strenge Nöthigung ist nicht vorhanden; jedenfalls sind die von der modernen Kritik herausgeschälten Stücke nicht jene postulirten Urkunden.

Wie nun eine Scheidung so zu nennender elohistischer und jehovistischer Geschichtsfäden nur in das Gebiet der Willkühr gehört, so begreift man aber andererseits ganz leicht, — und in einzelnen Fällen gewährt diese Erwägung einen wundervollen Lichtblick in die Pragmatik des Schriftstellers — warum derselbe Schreiber von Ex. 6, 2 zum Beispiel in Gen. 17, 1 ganz jehovistisch anheben kann: „und es erschien Jahve dem Abraham", und dann ganz elohistisch bis zum Schluß des Kapitels fortfährt. Wir sagen „elohistisch", weil bekanntlich die Kritik den Abschnitt 17, 1—27 zum Priestercodex rechnete. Aus demselben Princip ist erklärlich, warum in der Sintflutgeschichte in einem und demselben Verse 7, 16 Elohim und Jahve gesetzt ist: „die Thiere waren paarweise gekommen, wie's dem Noe „Elohim" geboten, und „Jahve" schloß zu um ihn"[1]). Wiederum verstehen wir aus dem Gesagten, warum Gen. 9, 1—17 Elohim steht, und warum in den prophetischen Segensworten Noe's für Gott insofern er Japhet ausbreitet, „Elohim" gesetzt ist, während bei dem Segen über Sem „Jahve" gebraucht wird.

Die Kritik aber kommt in die Enge, wenn sie Rechenschaft geben soll über die Anwendung des Doppelnamens Jahve Elohim im Abschnitte Gen. 2,4—3,24 und warum mitten darin viermal das bloße Elohim, im 4. Kapitel aber, d. h. in der außerparadiesischen Menschengeschichte, wieder vorwiegend Jahve allein vorkommt. Hält man hingegen fest, was Etymologie und Sprachgebrauch über die Gottesnamen lehren,

---

[1]) Delitzsch bemerkt a. a. O. S. 260, dieses Zuschließen hätte auch wohl eine That Elohim's heißen können, aber der Name Jahve paßt besonders gut. „Der in so tiefer Herablassung sich den menschlichen Bedürfnissen anbequemt, ist Jehova, Gott der Erlöser, derselbe, welcher in der Fülle der Zeit, um seinen Jüngern beizustehen, über das stürmende Meer dahinwandelt. Zugeschlossen von Ihm schwebte die Arche dahin, eine ringsum von Schrecknissen des Todes umgebene schwimmende Insel".

so ist nichts harmonischer und planmäßiger als Gebrauch und Wechsel der Gottesnamen in diesen ersten Kapiteln der heiligen Schrift; man wird zugleich inne, welche Bedeutung diese Art der Anwendung der göttlichen Namen hat für die religiöse Erziehung des Volkes.

In Gen. 1—2, 3 wird in einfacher aber erhabener Weise das Schöpfungstableau aufgerollt; alles Sichtbare wird zurückgeführt auf seine unsichtbare außer- und überweltliche Ursache, die allein in ewiger aus und durch sich bestehender Machtfülle die wunderbaren Reihen der Existenzen hervorgebracht hat, welche mit nothwendiger Abhängigkeit von ihr Sein und Leben nach Raum und Zeit ausgemessen erhalten haben. Wie passend ist für diesen Abschnitt die Wahl des Namens „Elohim". An Elohim (Gottheit) war für den Semiten der Begriff der unendlichen Majestät, Erhabenheit, Furchtbarkeit geknüpft. In Gen. 2, 4—3, 24 aber, wo die wirkliche Menschengeschichte anfängt, wo die Erschaffung des ersten Menschenpaares erzählt wird, und die Gottheit sozusagen aus ihrem Dunkel und ihrer überweltlichen Abgeschlossenheit herausgeht, und wie eine Mutter zärtlich den ersten Menschen umfängt; wo der Mensch in dem Verhältniß der übernatürlichen Kindschaft im Wonnegarten bei ihm weilt, da ist der Name Jahve für Gott so recht am Platze. Der heilige Verfasser will uns Gott darstellen, wie er sich offenbart als der persönliche, heilige Gott, der, wie er Urheber des physischen Lebens ist, so auch Princip des ethischen; wir sehen, wie Gott gebietet, verbietet, Strafe bestimmt, und sich des gefallenen Menschen erbarmt und künftige Erlösung in Aussicht stellt. Ist nicht Jahve, der Name Gottes, in wiefern er sich offenbart und die Heilsgeschichte zu ihrem Ziele leitet, für den Inhalt dieses Abschnittes angemessen?

Und wenn nun in diesem verhältnißmäßig so kleinen Abschnitt, derselbe nie allein vorkommt, sondern zwanzigmal in Verbindung mit Elohim erscheint, so deutet diese Doppelung auf mehr hin als nur auf Zufall und Caprice oder auf gut gemeinte Frömmigkeit eines nachexilischen Priesters. Es deutet auf jenen Mann, dem wie Keinem andern von Gott der Auftrag war, die Religion als Ferment zu verwenden für die Heranbildung des auserwählten Volkes; es deutet auf den großen Moses, welcher unauslöschlich der Seele des Bundesvolkes einprägen wollte, daß Jahve, der die zwölf Stämme zu

seinem Volke auserkoren, derselbe ist, auf dessen Wort laut Genesis K. 1 Himmel und Erde entstanden, die Gottheit κατ᾽ ἐξοχὴν, außer der keine andere ist. „Hätte, sagt Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs Bd. 1 S. 315), der Verfasser nur bloß solche vor Augen, welche zur festen und klaren Erkenntniß des Verhältnisses von Elohim zu Jehova gelangt sind, so würde er sich mit dem bloßen Jehova begnügen. Da er aber vielmehr die Absicht hat, in die Tiefen des Verhältnisses von Jehova und Elohim erst einzuführen, so erscheint ihm der Uebergang zu dem bloßen Jehova allzurasch. Er fürchtet ein Mißverständniß, fürchtet, daß man den Gott, der so menschlich mit den Menschen verkehrt, für persönlich verschieden halten möge von dem Schöpfer des Himmels und der Erde, für einen bloßen Untergott und Vermittler. So bedient er sich der Zusammensetzung Jehova Elohim in diesem Abschnitte, damit in allem folgenden, wo Jehova vorkommt, in diesem der offenbar gewordene Elohim; wo Elohim, in ihm der verhüllte Jahve erkannt werde."

Ziehen wir das Facit der vorstehenden Erwägungen, so läßt sich sagen: Obgleich an den meisten Stellen, wo Jahve steht, auch Elohim stehen könnte, so wollte der Schriftsteller mit Jahve doch etwas Besonderes, auf die Heilsgeschichte Bezügliches einführen; vorzüglich aber hat die Setzung des heiligen Doppelnamens in Gen. 2, 4—3, 24 etwas Significantes. „Der Doppelname Jahve Elohim ist das Anagramm der gesammten Weltgeschichte" (Delitzsch). Soviel aber erkennt der besonnene Forscher mit Evidenz, daß Wahl und Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen nicht auf ursprünglich bestandene Getrenntheit und Selbstständigkeit zweier oder mehrerer Erzählungen hindeutet, sondern auf organischen Zusammenhang. Insbesondere erscheint die innere Zusammengehörigkeit der Erzählung gerade dort, wo die Kritik zum ersten Male ihren Sturmbock ansetzt, um Bresche zu machen, nämlich im Berichte über die Schöpfung und die allerersten Anfänge der Menschheit. Sollte also das Urtheil der modernen Kritik und ihre Quellenanalyse Bestand haben, so wird das wohl wegen anderer Gründe der Fall sein. Sehen wir nun, wie es sich mit diesen verhält.

Weitere sachliche und sprachliche Widersprüche. Man beruft sich auf Seite der Gegner der Einheit und

Aechtheit des mosaischen Fünfbuches zugleich auf die Spracheigenthümlichkeiten und Widersprüche beider Berichte am Anfange der Genesis. Für das göttliche Schaffen gebrauche der Jehovist nicht bara', sondern nur 'asa oder jaçar; für „die Thiere der Erde" nicht chajjath haareç, sondern chajjath hassadä.

Um auf diese beiden sprachlichen Differenzen sogleich zu antworten, bemerken wir, die Schwierigkeit wegen des Gebrauchs von bara' hat Bedeutung je nachdem V. 4. des zweiten Kapitels als Unterschrift des Schöpfungsberichtes in Kap. 1 angesehen wird, oder als Ueberschrift des angeblich widersprechenden zweiten; darüber ein Näheres weiter unten.

Der sprachliche Unterschied von chajjath hassadä und jaçar oder 'asa im Jehovisten gegenüber dem chajjath haareç und bara' des Priestercodex ist irrelevant, wenn man bedenkt, daß eben „Alles Gethier des Feldes" begrifflich nicht zusammenfällt mit dem Ausdruck „Alles Gethier der Erde". Offenbar paßt in 2, 19 der erstere Begriff besser in die ganze Handlung. Alles Gethier des Feldes (omnia genera individuorum, non omnia individua generis) führte Gott dem im Wonnegarten befindlichen Adam vor. Es würde damit angedeutet sein, daß nur von einem beschränkten Theile der Erde, etwa von dem bei und in dem Paradies befindlichen culturellen Lande (rus) die Thiere vor Adam gebracht wurden; nicht aber braucht man zu denken an alle Thiergattungen, welche die gesammte Erde bewohnen, insofern diese dem Himmel entgegengesetzt ist, und alle Zonen und Himmelsstriche umfaßt.[1]) Dem in seinem Bereiche befindlichen zahmen Vieh (bᵉhema), Geflügel ('ôf) und Gewild (chajjath hassadä) gäbe danach Adam die Namen. Uebrigens ist, auch wenn man chajjᵉtho areç begrifflich für identisch nimmt mit chajjath hassadä, offenbar die Schlußfolgerung der negativen Kritik zu weit, daß deßwegen auf die Verschiedenheit des Verfassers erkannt werden sollte. Warum aber 'asa auf einen anderen Schreiber hindeuten soll, bleibt um so mehr unerfindlich, als 'asa auch im ersten Kapitel von der göttlichen Thätigkeit gebraucht wird (1, 16. 25. 26.).

Ernsterer Natur ist der von allen Kritikern betonte Widerspruch, der zwischen beiden Abschnitten bestehen soll.

In 2, 19 werde die Entstehung der Thiere nach der Erschaffung des Menschen angesetzt, während doch im 1. Kapitel

[1]) Der Etymologie nach bedeutet areç (arab. ardun von arida niedrig sein) wohl das unten Befindliche im Gegensatz zu šamajim das, was oben ist; sadä aber bezeichnet die Ebene, das Flachland, im Gegensatz zu Wald und Berg, den cultivirten oder culturfähigen Boden, das Feld.

der Mensch als die letzte Schöpfung Gottes erscheint; in 2, 5 ff. werde ebenfalls der erste Mensch auf die öde, noch unwirtliche Erde gesetzt und die Schöpfung der Flora als nachher geschehen erzählt. Doch diese Widersprüche sind, genauer besehen, nur scheinbare.

Die Abweichung der Zeitfolge der Thier- und Menschenschöpfung hängt von der Auffassung und Uebersetzung des vajjiçer (et formavit) ab. Wer 2, 19 übersetzt: „Und Gott hatte gebildet und brachte nun = und Gott brachte die Thiere, die er gebildet hatte", hat den durch die hebräische Coordination der Sätze verursachten anscheinenden Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Kapitel gehoben. Diese dem abendländischen Sprachgeiste angepaßte Uebersetzung empfiehlt sich um so mehr, als Gen. 2 sich als sachliche Gruppirung zu erkennen gibt im Gegensatz zur chronologischen des ersten Kapitels. Ein so zu nennender Schöpfungsbericht, der mit dem von Gen. 1 in Parallele gebracht werden könnte, ist der zweite Abschnitt überhaupt nicht. Vom Menschen will er erzählen; dieser ist in den Gedanken des Verfassers das prius. Daher wird für den Anfang der wirklichen Menschengeschichte das zur Erklärung und Erläuterung gebraucht und dort eingefügt, was und wo es zweckdienlich für die Schilderung der Menschenschöpfung ist, und für das Auftreten des ersten Menscheninbividuums. Deutlich gibt sich die Reihenfolge des zweiten Kapitels als eine Ordnung zu erkennen, deren Centrum der Mensch, zu dem Fauna und Flora in Beziehung gebracht werden, welche alsdann genannt werden, wann und wo es schicklich ist, nicht aber als ob sie dann und dort erst geschaffen würden. Da das Eintheilungsprincip in Gen. 2 also vorzugsweise auf einer Sinn- und Gedankenfolge beruht, so ist kein Widerspruch mit Gen. 1., wo die zeitliche Abfolge betont wird. In vajjiçer haben wir also nur ein Beispiel von den vielen nach der Manier der altsemitischen Geschichtschreibung.[1]) Der hebräische Schriftsteller will das Verhältniß des Menschen zu den Thieren darstellen; er greift zurück auf die Schöpfung derselben, und statt diesen Gedanken dem Hauptgedanken „vajjabe' el haadam, Gott brachte zu Adam" unterzuordnen, stellt er

[1]) Vgl. Keil, Commentar über die Bücher Mosis 1. Bd. S. 61. Anmerkung. Er macht auf ähnliche Beispiele in Num. 32, 39 f.; Richter 2, 6 aufmerksam. Lehrreich ist, was er über 1. Kön. 7, 13 anführt. Würde man hier das Präteritum historicum mit dem Vav consecutivum im Sinne einer Zeitfolge pressen, so hätte Salomon erst 13 Jahre nach Beendigung des Tempelbaues den tyrischen Künstler kommen lassen zur Anfertigung der Säulen der Tempelhalle und aller Tempelgeräthe. — Vgl. weiterhin auch Kurtz, Die Einheit der Genesis (Berlin 1846), S. 7 ff. — Ueber das Vav der Folge s. Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache (Leipzig 1855) 6. A. §. 342 ff.

ihn voran. Der Semite, der in seinem Zeitwort nur ausdrückt, ob eine Handlung vollendet oder unvollendet ist, hat in dieser Anreihung keine Unzukömmlichkeit; wir, die wir bei und mit unseren Zeitwörtern die Zeiten scheiden, in welche die Handlung fällt, müssen bei solcher Anreihung aus dem Zusammenhange schließen, ob wir imperfektisch oder plusquamperfektisch übersetzen sollen. Die Instanz Dillmann's, daß „schon durch das e'esä ich will machen" des V. 18 erfordert werde, daß nun erst dieses Machen erzählt werde, erledigt sich durch die Erinnerung, daß „e'esä lô 'ezer kenegdô" sich auf den Ratschluß Gottes bezieht, die dem Adam ebenbürtige Genossin zu machen. Das „ich will machen" bezieht sich also ausschließlich auf das Weib allein, nicht aber auf die Thiere. Daß die Thiere, die nach den Männern der Kritik jetzt gebildet werden, etwa gar mißlungene Versuche des 'ezer kenegdô[1]) (der entsprechenden Gehülfin) seien, ist eine Absurdität, verstoßend nicht bloß gegen den reinen Gottesbegriff sondern auch gegen den „feinfühligen" Jahvisten.

Wenn aber Jemand, um eine andere Instanz Dillmann's zu berühren, die rückwärtsgreifende Kraft des vajjiçer durchaus nicht zugeben wollte, wegen des „ebenen Verlaufes der Erzählung in lauter Imperfectis consecutivis V. 18—20", so wird man immer noch sagen dürfen mit Keil, daß streng genommen und nach dem Wortlaut „hier nicht von der Schöpfung sämmtlicher Thiere" die Rede ist, sondern nur von den chajjath hassadä, von den in Adams Bereiche befindlichen wilden und zahmen Thieren und den Vögeln seines Himmelsstriches, mit Ausschluß der Wasserthiere. Da laut Vers 15 der erste Mensch im Paradies ist, und, wie es scheint, noch nicht in Umgebung lebendiger Wesen, was verschlägt es denn, eine partielle, locale Schöpfung in jenem vajjiçer des V. 19 anzunehmen, so lange sie noch „in das durch den Sabbath begrenzte Schöpfungswerk hineinfällt"? Das vajjar' Elohim ki tôb der Verse 21 und 26 im ersten Bericht, welches Dillmann urgirt, sagt doch nur, daß die gesammte Thierwelt nach Ursprung und Zielbeziehung gut ist, und von Gott als gut anerkannt wird. Daß aber eine nachträgliche partielle Thierbildung, welche etwa 2, 19 erzählt wurde, dadurch ausgeschlossen sei, liegt nicht in jenem „und es sah Gott, daß es gut war".

Wie wenig auf die von der Kritik statuirten Widersprüche zu geben ist, zeigt auch die Betrachtung von Gen. 2, 5—6.

Dillmann schreibt zwar rundweg: „Hier wird das Vorhandensein

---

[1]) Wörtlich „Hilfe ihm entsprechend". In dem 'ezer liegt zunächst nur die Idee eines „mithelfenden Wesens" ohne Beziehung auf die geschlechtliche Seite desselben; in kenegdô wird dasselbe bezeichnet als entsprechend, als Gegenstück; also ein Wesen, in welchem der bisher einsame Mensch, wenn er es sich gegenüber hat, sich selbst wiedererkennt (Keil, Delitzsch, Dillmann).

der Gewächswelt, damals als Gott zu der Bildung des Menschen schritt, verneint, und deutlich ist, daß dieser Verfasser den Hergang der Schöpfung anders vorstellt als Genesis 1"[1]). Wellhausen meint, daß der erste Satz des jehovistischen Berichtes abgeschnitten sei, die Erde nicht feucht und bildsam sondern hart und trocken gedacht sei. Das bedürftigste Wesen, der Mann, entstehe zuerst und sehe sich auf die kahle Welt angewiesen, ohne Baum und Strauch, ohne Thiere, ohne das Weib.[2]) Damit ist natürlich gegenüber der rationellen, kosmologischen Speculation des ersten Berichtes auf einen verschiedenen Erzähler zu schließen. Der eine ist Systematiker, der andere ein Genius.

Eine Betrachtung des Zusammenhanges und Verhältnisses beider Kapitel zeigt, daß diese Widersprüche in den Text hineingetragen sind, und nicht Stand halten. In Gen. 1—2, 3 ist die Schöpfung des Universums in einfachen großen Zügen geschildert. Sie wird durch alle Reihen der sichtbaren Dinge mit steter Steigerung hingeführt bis zur Krone der sichtbaren Werke Gottes, dem Menschen. Es ist kein theologischer Tractat und dennoch beruht alle Religion und Religionswissenschaft auf diesen Ideen. Mit jedem Zug enthüllt uns der Verfasser die Macht und Unvergleichlichkeit Gottes. Deus est, cetera sunt quia ipse est. Man merkt die virtuelle Energie, womit der Atheismus, Pantheismus, Polytheismus für den Schreiber ausgeschlossen sind, und wie die nachfolgende Geschichte der Menschheit und des israelitischen Volkes auf das tiefste und erste Fundament der Religion gestellt wird: Gott ist, alles Uebrige ist von ihm abhängig und besteht nur durch sein Wort. In dem zweiten Abschnitt will uns nun der Verfasser den Anfang der wirklichen Menschengeschichte geben, in der Beschreibung der Erschaffung des ersten Individuums, wovon im ersten Kapitel keine Silbe enthalten ist, und in der Bildung des ersten Weibes. Der Mensch ist hier das Centrum, um das sich alles Interesse sammelt und auf eine chronologisch systematische Reihenfolge der Acte ist in keiner Weise Bedacht genommen. Der zweite Bericht ist in den ersten eingegliedert und was man bei dem idealen Aufriß der Schöpfung nach dem ersten Kapitel nicht erfuhr, und wegen der harmonischen Durchführung der Erzählung auch nicht erfahren sollte, wird hier im zweiten Berichte gegeben: Die Art und Weise, wie der erste Mann und das erste Weib entstanden, der Ort, die Umgebung u. s. w. Es ist, wenn wir die so erhaben einfache Erzählung in unsere plattere Sprechweise übersetzen, als ob der vom Geiste Gottes erleuchtete Erzähler (2, 4) sagen wollte: Das Voranstehende (1—2, 3) schilderte den Verlauf der Entstehung des Himmels und der Erde. Nun will ich des Näheren den Ursprung des Menschen angeben. Noch existirte nicht die Gesammtheit der Pflanzenwelt, welche oder insoferne sie des Regens vom Himmel und der Kultur durch

[1]) Genesis S. 60.

[2]) Vgl. Prolegomena S. 315 u. 319.

Menschenhand bedarf, und Nebel stieg auf aus der Erde und tränkte den Boden, da bildete Jahve Elohim den Menschen, Staub aus Erde und blies ihm Lebensodem in die Nase. Und es pflanzte Jahve Elohim einen Garten in Eden, im Osten, und er versetzte dorthin den Menschen, den er geschaffen hatte. Welch ein Widerspruch soll denn da in Bezug auf Gen. 1 vorhanden sein? Nicht umsonst steht in 2, 5 das begründende und zugleich beschränkende: „ki lo himtir Jahvä Elohim ʻal haareç veadam ajin laʻabod eth haadama“. Es wird also die Existenz der Vegetation nicht schlechthin geleugnet, und so ein Gegensatz zu dem dritten Schöpfungstag statuirt, sondern es wird entweder die absolute Nichtexistenz der Pflanzen behauptet, welche den schon regelmäßigen Zustand der klimatischen Verhältnisse voraussetzen, oder nur eine relative Nichtexistenz nur der Pflanzen, insofern dieselben erst um die Zeit der Erschaffung des Menschen zu grünen und zu blühen anfingen. Für welches Glied der Alternative man sich entscheidet, Widerspruch gegen das erste Kapitel findet sich nicht. Nimmt man die absolute Nichtexistenz der Feldgewächse und Futterkräuter an, so ist nur eine partielle Vegetation gemeint, die eben ganz natürlich in jene außerordentlichen Bildungsperioden des dritten vierten und fünften Tages noch nicht hineinpaßten, deren Hervorbringung erst in den sechsten Tag fällt. Bei dieser Annahme wäre nur noch die für die Geologie wichtige Ansicht als eine nothwendige Folgerung hinzuzunehmen, daß eine Fortsetzung der Pflanzenentstehung des dritten Tages auch am vierten, fünften und sechsten Tage zuzugeben sei. Spricht man sich aber für eine relative Nichtexistenz aus, in dem Sinne, die Pflanzen hätten, bevor der Mensch erschien, noch gleichsam geschlafen im Winterschlafe, hätten noch nicht gesproßt: dann ist erst recht kein Widerspruch; denn die eigentliche Erschaffung bleibt da vorausgesetzt, die eben nirgends erzählt wird, als in K. 1.[1])

Es gibt also keinen so zu nennenden widersprechenden zweiten Schöpfungsbericht. Wohl aber schreitet die gegenwärtige uns vorliegende biblische Erzählung vom großen Schöpfungstableau des Universums zur Menschenschöpfung, vom Allgemeinen zum Speciellen vor. Der Verfasser des zweiten Berichtes hat den ersten Bericht vor Augen, baut über ihn den Anfang der Menschengeschichte auf; der Verfasser des ersten Berichtes hat seinen Bericht schon angelegt auf den zweiten, und strebt ihm zu. Diese Harmonie der Darstellung, die sich weiter unten im Gebrauche der Gottesnamen ebenfalls zeigen wird, weist auf Identität des Erzählers und Schreibers. Nur Vergewaltigung des Textes kann es zu Wege bringen, von zwei Urkunden und zwei durch Jahrhunderte getrennten Verfassern zu reden.

Beruft man sich in letzter Ausflucht auf einen Redactor, der beide Berichte so zugerichtet, daß das erste Kapitel zum zweiten hinstrebt, und

---

[1]) Vgl. Hölemann, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte, Leipzig 1862.

das zweite ins erste eingreift, so hat man außer der Willkür der Annahme, sich eine Schwierigkeit geschaffen, nämlich, daß dieser Redactor die gegenwärtigen angeblichen Widersprüche offenbar nicht gesehen, welche die modernen Kritiken nun einmal um jeden Preis sehen wollen.

Aber das sprachliche Argument? Wellhausen hat, damit die Absonderlichkeit des Priestercodex in hellerem Lichte erscheine, eine kurze Statistik des für Genesis 1 sprachgeschichtlich merkwürdigen Materials zusammengestellt, welches in den vorexilischen Auctoren nicht vorkommen soll. Es dürfte belehrend sein, die innere Tragkraft solcher linguistischer Argumentation zu prüfen, und zu untersuchen, ob bei bemeldeter Grundlage der Schluß auf nachexilische Abfassung gerechtfertigt ist.

Schon gleich das allererste Wort der Genesis b^{e}rešith soll dem mosaischen Zeitalter und dem älteren Hebraismus überhaupt fremd sein in der Bedeutung von „Zeitanfang". Man erwarte dafür, wenn es absolut gebraucht wird, barišona, batt^{e}chila, wenn relativ batt^{e}chilath oder t^{e}chillath; in der Form b^{e}rešith sei es ein Aramäismus, nur erklärbar durch die nachexilische Entstehung des Priestercodex.

Gegen diese Behauptung wäre man versucht, sich auf Dt. 11, 12 zu stützen: merešith haššana v^{e}'ad acharith šana von Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres. Aber damit ist nichts gewonnen, weil die moderne Kritik das Deuteronomium erst unter Josias entdeckt und entstanden sein läßt, schon unter dem Drucke eines neuen kirchlichen Geistes. Derselbe Ausdruck findet sich auch bei Isaias 46, 10: maggid merešith ach^{a}rith (Vulg. annuntians ab exordio novissimum). Aber diese Stelle beweist für uns nach der Anschauung des Gegners nichts; denn wir bedürfen eines Zeugnisses aus Altisrael. Die fortschreitende Kritik hat nämlich schon seit des Gesenius Tagen erkannt, daß Isaias K. 40—66 nicht von dem großen Propheten herrühre, sondern von einem allerdings nicht minder „großen Unbekannten" der nachexilischen Zeit. Wesentlich dieselbe Antwort erhalten wir, wofern wir es wagten, auf Job [1]) zu recurriren. Während die conservativen Kritiker das Buch für die Davidisch-Salomonische Zeit ansetzen, läßt Wellhausen es nachjeremianisch und nachexilisch sein. Ob diese Datirung jener Zeugnisse richtig? Wohl kaum. Aber es sei dahingestellt, und wir nehmen an, Wellhausens These wegen rešith stehe noch fest.

---

[1]) 8, 7: V^{e}haja rešith^{e}kha miç'ar v^{e}acharith^{e}kha jisgä m^{e}od. (Si priora tua fuerint parva et novissima tua multiplicentur nimis. Vulg.).
42, 12: Ve Jahvä berakh eth Ijjob merešitho (Dominus autem benedixit novissimis Job magis quam principio ejus. Vulg.).

Aber auch Sprüchw. 17, 14 kommt rešith vor: poter majim rešith madon (qui dimittit aquam, caput est jurgiorum Vulg.) und zwar in der ältesten Sammlung des Spruchbuches (10, 1—22, 16), welche ausdrücklich eingeführt wird mit dem Titel mišele Šelomo (parabolae Salomonis). Da nun dieser Theil die Ehre hat von beinahe allen Forschern mit Ausnahme des paradoxen Hitzig als salomonisch anerkannt zu werden, so dürfte man das strittige Wort in der Bedeutung von „Zeitanfang" doch wohl schon für den älteren Hebraismus in Anspruch nehmen. Ferner: was bedeutet rešith in Osee 9,10: kebikkura bitheena berešithah raîthi abothêkhem (quasi prima poma ficulneae in cacumine ejus vidi patres eorum. Vulg.)? Doch wohl die „erste Zeit", den „Anfang der Feigenreife". Und was bei Michäas 1, 13: rešith chattâth hî lebath Çijjôn (Vulg. principium peccati est filiae Sion nämlich die Stadt Lachis. LXX Λαχεὶς ἀρχηγὸς ἁμαρτίας)? Michäas droht der Stadt das Strafgericht Gottes an, weil sie war „der Anfang" der Sünde für die Einwohner Jerusalems, d. h. weil von ihr aus „zuerst" der Bilderdienst der zehn Stämme in die Hauptstadt eindrang.

Wir sehen also schon bei den ältesten Propheten, in der Zeit, wo noch das Haus Jehu in Israel herrschte (824—783), den Gebrauch von rešith, ja im Zeitalter Salomons zeigt er sich. Demnach hat die nachexilische Abfassung des Priestercodex in dem rešith von Gen. 1, 1 keine Stütze.

Eine große Wichtigkeit mißt Wellhausen dem Zeitworte bara' bei. Es soll ein sicheres Zeichen für die junge Zeit sein, welcher der Abschnitt berêšith bara' zuzuweisen ist. Zweimal kommt Wellhausen in der „Geschichte Israels" wie auch in den Prolegomena darauf zu sprechen, und mit Recht, denn bara' drückt ja eine religiöse Idee aus, deren Vorhandensein auf die geistige Bildung des Volkes viel schließen läßt. Prolegomena S. 321 schreibt er: „Mit den aufgeklärten Vorstellungen über die Natur, die wir in Gen. 1 antreffen, hängt der geläuterte Gottesbegriff eng zusammen. Das Wichtigste ist, daß es hier ein eigenes Wort gibt, um lediglich die göttliche Schöpferthätigkeit zu bezeichnen, und sie dadurch aus der Aehnlichkeit menschlichen Thuns und Bildens herauszuheben, ein Wort, das in so exclusiver Bedeutung weder im Griechischen, noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist. In einem jugendlichen Volke ist eine solche theologische Abstraction unerhört, wir finden denn auch bei den Hebräern Wort und Begriff erst seit dem babylonischen Exile mehr und mehr gebräuchlich werden: parallel mit der Hervorhebung der Schöpfer-

allmacht Jahves in Bezug auf die Natur, die beinahe plötzlich in der exilischen Literatur auftritt, im Buche Job einen großen Raum einnimmt und in Isa. 40—66 vielfach in lyrischen Intermezzi eingestreut wird".

In Bezug auf den religionsphilosophischen Gehalt und theologischen Wert dieser Worte wäre eine eigene Auseinandersetzung nöthig; wir sehen aber einstweilen davon ab. Auch die Bündigkeit des Schlusses vom Nichtvorkommen einer religiösen Idee in frühern Büchern (zumal in der von Wellhausen auf so enge Grenzen verwiesenen altisraelitischen Literatur!) auf die Nichtexistenz derselben im Volksglauben wollen wir nicht untersuchen. Auch Dt. 4, 32, und die der klassischen Periode Israels angehörigen Psalmen 51, 12[1]); 89, 13. 48; 104, 30 in welchen überall bara' vorkommt, werden wir nicht urgiren. Aber, unleugbar schreibt der arme Hirt von Thekue der zur Zeit Jeroboams II. im Reiche Ephraim predigte: „Denn siehe! der die Berge bildet, und den Wind schafft und kundthut dem Menschen, was sein Sinn ist, der da macht Morgenrot und Finsterniß und über der Erde Höhen schreitet, Jahve Gott der Heerschaaren ist sein Name"[2]). Auch steht es wiederum in Isa. 4, 5: „Und es schafft Jahve über jegliche Stätte des Berges Sion und über dessen Festversammlungen eine Wolke des Tages und Rauch und Flammenschein bei Nacht"[3]).

Wenn nun bara', wie Wellhausen zugesteht, das specifische Wort ist, wodurch die göttliche Thätigkeit scharf und klar von jedem menschlichen Thun unterschieden wird, so haben wir den geläuterten Begriff des Schaffens schon bei den ältesten Propheten, zu denen nun einmal Amos und Isaias gehören. Der Begriff und der Terminus ist also in Altisrael vorhanden; das Vorkommen von bara' in Gen. 1, 1 deutet also nicht auf die Zeit „seit dem babylonischen Exile". Das speciose Argument aus den jeweilig herrschenden religiösen Ideen, aus den dafür

---

[1]) Daß man, wenn auch Ps. 51 dem David zuerkannt wird, nicht auch V. 19—21 ihm zuschreiben müsse, bedarf wohl keiner Erwähnung. Daß aber Wellhausen und Jeder, der Isa. 40—66 für nachexilisch hält, auch den Psalm für nachexilisch halten wird, begreift sich leicht.

[2]) Amos 4, 13: Ki hinne joçer harim ubore' ru^{a}ch umaggîd l^{e}adam ma sicho, 'ose šachar 'efa v^{e}dorekh 'al bamothe areç Jahvä Elohe ç^{e}baôth šemô.

[3]) Ubara' Jahvä 'al kol m^{e}khon har Çijjôn v^{e}'al miqraäha 'anan jomam etc.

verwendeten Wörtern das Alter und die Entstehungszeit eines literarischen Werkes zu bestimmen, hat schon für die griechische und lateinische Literatur manchesmal seine Haken, muß aber noch bedeutend nüchterner und vorsichtiger gebraucht werden bei einem Volke, das der allgemeinen Völkeranalogie so oft über Zwerch kommt. In unserem Falle geht aus dem Gebrauche von bara' hervor, daß die höhere Stufe der Vorstellungen über Gott, Natur und Mensch nicht nothwendig auch die spätere ist.

Die genannten Zeugnisse sind zu lästig, als daß man nicht von kritischer Seite aus versucht hätte, derselben los zu werden. Man schreibt daher: „Bei den alten Propheten findet man davon (von der göttlichen Schöpfungsallmacht) nichts. Denn Amos 4, 13 ist sicher nicht der wahre, und überhaupt kein natürlicher Schluß zu 4, 12. Die dazu gehörigen Verse 5. 8. 9 zerreißen die nothwendige Verbindung von 6. 7. 10."[1]) Da ferner derselbe Prophet, wenn auch nicht durch das Wort bara', aber doch durch die entwickelten Ideen Gott als den allmächtig waltenden Herrn der Natur im neunten Kapitel schildert, so wird diese unbequeme Stelle mundtodt gemacht durch das kurz gebundene Urtheil: „Auch 9, 6 ist nicht im Stile der alten Propheten". Für Isa 4, 5 wird eine Textkorruption geltend gemacht, und die Verderbniß liegt natürlich gerade in ubara'. Es ist allerdings ein Schein von Berechtigung vorhanden. Die griechischen Uebersetzer lasen offenbar nicht ubara, wenn sie schreiben: Καὶ ἥξει καὶ ἔσται πᾶς τόπος τοῦ ὄρους Σιών, καὶ πάντα τὰ περικύκλῳ αὐτῆς σκιάσει νεφέλη κ. τ. λ. Aber könnte nicht diesmal der masoretische Text im Rechte sein, und das Mißgeschick auf Seite der LXX? Offenbar ist das der griechischen Version zu supponirende uba' v^e^jihjä eine Corruptele des traditionellen ubara' Jahvä. Der Zusammenhang rechtfertigt auf das schönste den masoretischen Text. Jahve wird in der messianischen Zeit dem übrig gebliebenen Bewohner Sions und Jerusalems seinen Schutz gegen alle Unbilden verleihen, gleichsam eine Hütte errichten, die Hitze und Kälte abwehrt. Jahve wird schaffen für das neue Sion eine Rauchsäule des Tags und eine Feuersäule des Nachts, ähnlich wie er dem Volke einst im Wüstenzug eine solche zu Schutz und Führung gegeben.

Dem Gesagten zu Folge ist das Argument aus dem Wort und Begriff bara' nicht beweisend. Die Folgerung, welche Wellhausen für die Religionsgeschichte macht, ist abzulehnen.

Wellhausen bringt, um die Spracheigenthümlichkeit des Priestercodex noch mehr hervorzuheben, weitere angeblich cha-

---

[1]) Wellhausen, Geschichte Israels S. 349 Anm. 2.

rakteristische Ausdrücke des ersten Kapitels, als da sind V. 2 tohu vabohu Wüstenei und Leere; V. 4 hibdîl und sein Niphal nibdal sich scheiden; V. 6 raqîʿa Firmament; V. 10 jammîm das weite Meer; V. 11 mîn Art, besonders in der Form lᵉmînehu nach seiner Art; V. 26 dᵉmûth Aehnlichkeit, V. 27 zakhar männlich, nᵉqêba weiblich; chajja haromäseth [1]) Gewimmelthiere. Auch die Substituirung der Pronomina suffixa durch die separaten Formen otham, otho wird gerügt und endlich auf anokhi und ani als dem Gottesnamen parallele Scheidemittel aufmerksam gemacht.

In dieser Liste ist unseres Erachtens das behauptete merkwürdige Zusammentreffen der beiden verschiedenen Fürwörter der ersten Person mit der Verschiedenheit der Quellen in der That einer eingehenden Untersuchung wert. Das übrige sprachliche Material hingegen ist so beschaffen, daß es in der That übergenug ist, wenn mit den von jeher gemachten Bemerkungen darauf geantwortet wird.

Der Wechsel der Sprachfarbe in einzelnen Partieen, die Wiederkehr bestimmter Ausdrücke bei der Wiederkehr verwandter Ideen ist an sich ein schwaches Fundament, und liefert nur zweifelhafte Beweise, wenn es sich darum handelt, bestimmt und sicher zu bezeichnen, der Theil hier ist jung, der da ist alt. Wenn Wellhausen Wörter, Wortformen und Wortverbindungen anführt, die im angeblichen Priestercodex vorkommen und dann nur mehr in sicher (?) nachexilischen Büchern, so liegt denn doch nicht bloß seine Folgerung nahe: der Priestercodex müsse in der nachexilischen Zeit verfaßt worden sein, sondern viel näher liegt noch eine andere, nämlich, daß der rege Eifer und das fleißige Studium des mosaischen Fünfbuches Einfluß geübt haben müsse auf Sprache und Darstellung jener späteren Bücher. Für einzelne sprachliche Erscheinungen im Pentateuch mag auch die Bemerkung von Nutzen sein, daß wir unzweifelhaft den Pentateuch in jüngerer Neuschreibung besitzen, und gar manche ältere Ausdrücke durch Aramaismen ersetzt werden konnten, mithin das Vorkommen solcher nicht zugleich auf jüngere Abfassung der betreffenden Abschnitte schließen läßt.[2]) Nebenbei

---

[1]) Wellhausen stößt sich am artikellosen Substantiv hier, wie in V. 31 jôm haššišši und 2, 3 jôm haššᵉbi'i.

[2]) Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift alten und neuen Testaments 1. Th. S. 46, schreibt die beachtenswerthen Worte: „Diese ältesten Ur-

bleibt aber doch bestehen das für die traditionelle Anschauung günstige Phänomen, daß sich die mosaischen Schriften, der Priestercodex nicht ausgenommen, durch ihren antiken Charakter auszeichnen, eine Thatsache, der die modernen Kritiker allerdings nicht viel Aufmerksamkeit schenken. Wenn wir endlich selbst von gegnerischer Seite Geständnisse hören, wie dieses: „Die allenthalben eingreifende Ueberarbeitung und Redaction der biblischen Bücher, zweitens die Willkür der Schreiber (bei scheinbaren Kleinigkeiten wie anokhi und ani, besonders außerhalb des Pentateuchs) hätten den ursprünglichen Thatbestand so zerrüttet, daß man sich im Allgemeinen nur an Proportionen halten könne, und sich bei dem Nachweise begnügen müsse, daß ein Wort in der älteren Literatur dreimal, in der jüngeren siebendundzwanzigmal auf gleichem Raume vorkommt": so hat die negative Kritik selbst uns über den wahren, objektiven Gehalt ihres aus der sprachlichen Darstellung geholten Argumentes aufgeklärt.

Einer besonderen Besprechung bedarf der Gebrauch des Pronomens „Ich" im Pentateuch.

Setzen wir, um Wellhausen's Schwierigkeit zu verstehen und zu würdigen, einstweilen die Existenz eines Priestercodex und einer jehovistischen Erzählung voraus, so vertheilen sich die beiden Formen des hebräischen Pronomens der ersten Person singularis derart, daß anokhi vom Jehovisten und Deuteronomiker gebraucht wird, und ani (die in der jüngeren Literatur bevorzugte Form) vom Priestercodex. Wellhausen hat zuerst auf diese mit dem Wechsel der Gottesnamen parallele sprachliche Erscheinung aufmerksam gemacht. Begreiflicher Weise sieht er in dieser Entdeckung eine willkommene Bestätigung der kritischen Ergebnisse, und namentlich für das junge Alter des Priestercodex. Ehe man auf Seite der Kritiker an ani und anokhi dachte, hatte man schon die Quellenanalyse vollendet, und nun zeigt sich, daß der Wechsel des Pronomens sich ebenfalls mit dem Resultate unvermuthet deckt, und so zu einem neuen Argument für die philologische Secirarbeit wird.

---

kunden, nämlich der Pentateuch und das Buch Josue, [sind] schwerlich in ihrem ursprünglichen Ausdruck erhalten. Es ist eine oft beobachtete Thatsache, daß die Texte von Büchern, welche mit dem Leben eines Volkes innig verwachsen sind, in jeder sprachgeschichtlichen Periode dem jeweiligen Ausdruck angepaßt gleichsam in denselben übersetzt werden. Dieß ist beispielsweise in unserer deutschen Literatur mit dem Reinecke Vos, mit den Volksbüchern, zuletzt mit Luther's Bibelübersetzung geschehen. Bei der Literatur des israelitischen Volkes ist der nämliche Fall eingetreten."

Verfolgt man die Andeutung Wellhausen's und sucht man sich über den Thatbestand zu vergewissern, so läßt sich für das Vorkommen des „Ich" im Pentateuch folgende Statistik geben.

„Ich" kommt im Pentateuch 311 mal vor, darunter sind 136 anokhi und 175 ani. Von diesen scheiden wir zehn „Ich" aus, da ihre Zugehörigkeit zweifelhafter Natur ist, somit ihre kritische Verwerthung nicht recht zulässig erscheint. Es sind dieß die Stellen Dt. 32, 40 (anokhi) und Dt. 32, 21. 39. 39. 39. 39 (ani), welche alle in dem, von den Kritikern verschiedenen Quellen zugetheilten, Abschiedsgesange Mose's vorkommen.[1]) Ferner 2 ani, welchen in der samaritanischen Recension des Pentateuchs anokhi entspricht (Gen. 14, 23; Ex. 15, 26); endlich noch 2 ani, weil in Ex. 18, 6 die LXX und die bessere Lesart des Samar. kein „Ich" hat, und auch für Dt. 29, 5 die griechische Variante „ὅτι οὗτος κύριος" mit Weglassung des ἐγώ vielleicht vorzuziehen wäre. Unter dieser Beschränkung bleiben für die kritische Vergleichung und Schlußfolgerung 135 anokhi und 166 ani.

Im „Priestercodex" finden sich davon 116 ani [2]) und nur 1 anokhi (Gen. 23, 4), beim „Deuteronomiker" zeigt sich das Verhältniß beinahe umgekehrt, er hat 51 anokhi [3]) und nur 1 ani (Dt. 12, 30) Die „jehovistische Erzählung" weist 83 anokhi [4]) auf, aber auch 49 ani.[5])

---

[1]) Dem letzten ani in Deut. 32, 39 steht überdies anokhi in Samar. zur Seite.

[2]) Diese hundertsechzehn ani des Priestercodex vertheilen sich auf die fünf Bücher Mose's also: Genesis 6, 17; 9, 9. 12; 17, 1. 4; 35, 11; 48, 7; 49, 29. — Exodus 6, 2. 5. 6. 7. 8. 12. 29. 30; 7, 3. 5; 12, 12; 14, 4. 17. 18; 16, 12; 25, 9; 29, 46. 46; 31, 6. 13. — Leviticus 11, 44. 44. 45. 45; 14, 34; 17, 11; 18, 2. 3. 4. 5. 6. 21. 30; 19, 2. 3. 4. 10. 14. 16. 18. 25. 28. 30. 31. 32. 34. 36. 37; 20, 3. 5. 7. 22. 23. 24. 24. 26; 21, 8. 12. 15. 23; 22, 2. 3. 8. 9. 16. 30. 31. 32. 33; 23, 10. 22. 43; 24, 22; 25, 2. 17. 38. 55; 26, 1. 2. 13. 16. 24. 24. 28. 32. 41. 44. 45. — Numeri 3, 12. 13. 41. 45; 5, 3; 6, 27; 10, 10; 13, 2; 14, 28. 35; 15, 2. 41. 41; 18, 6. 8. 20; 35, 34. 34. — Deuteronomium 32, 49. 52.

[3]) Die Form anokhi findet sich an folgenden Stellen des Deuteronomiums: 4, 1. 2. 2. 8. 22. 40; 5, 1. 5. 6. 9. 28; 6, 2. 6; 7, 11; 8, 1. 11; 10, 10. 13; 11, 8. 13. 26. 27. 28. 32; 12, 11. 14. 28; 13, 1. 19; 15, 5. 15; 18, 19; 19, 7. 9; 24, 18; 27, 1. 4. 10; 28, 1. 13. 14. 15; 29, 13; 30, 2. 11. 16; 31, 2. 18. 23. 27; 32, 46.

[4]) Die dreiundachtzig anokhi der jehovistischen Erzählung sind: Genesis 3, 10; 4, 9; 7, 4; 15, 1. 2. 14; 16, 5. 8; 18, 27; 19, 19; 20, 6. 6; 21, 26; 24, 3. 13. 24. 27. 31. 34. 37. 42. 43; 25, 22. 30. 32; 26, 24. 24; 27, 11. 19; 28, 15. 16. 20; 29, 33; 30, 1. 2. 3. 30; 31, 5. 13. 38. 39; 32, 12; 37, 16; 38, 17. 25; 43, 9; 46, 3. 4. 4; 47, 30; 48, 21; 50, 5. 21. 24. — Ex. 3, 6. 11. 12. 13; 4, 10. 10. 11. 12. 15. 23; 7, 17b. 27; 8, 24. 25; 17, 9; 19, 9; 20, 2. 5; 23, 20; 32, 18; 34, 10a. 11. — Num. 11, 12. 12. 14. 21; 22, 30. 32; 23, 15.

[5]) Die neunundvierzig ani-Stellen sind: Genesis 15, 7; 18, 13. 17. 17;

Sehen wir auf die bloßen Zahlen, so entsprechen im Pentateuch 250 „Ich" der Wellhausen'schen Theorie, 51 widersprechen, und die zehn oben erwähnten bleiben zweifelhaft.

Berücksichtigen wir einen kleineren Raum, so bekommen wir z. B. für Gen. 1—19 folgende Anwendung. Weil hier die „elohistische" Quellschrift mangelt, so fällt der Gebrauch mit ani ganz mit dem von Elohim zusammen und der von anokhi ganz mit dem von Jahve. Es finden sich in diesem Abschnitte 20 „Ich" nämlich 10 anokhi (3, 10; 4, 9; 7, 4; 15, 1. 2. 14; 16, 5. 8; 18, 27; 19, 19) und 10 ani, worunter das kritisch zweifelhafte der Stelle 14, 23. Da alle anokhi mit dem Gottesnamen Jahve verbunden stehen, so hat die Kritik hiemit eine Bestätigung für den jehovistischen Erzählungsfaden. Da aber von den 9 ani 5 mit dem Gottesnamen Elohim vereint auftreten (6, 17; 9, 9. 12; 17, 1. 4), so spricht dies für den „priesterlichen" Erzählungsfaden, für die Existenz des Priestercodex; freilich wird an den übrigen 4 Stellen (15, 7; 18, 13. 17. 17) wo ani mit Jahve verbunden ist, also im Jahvisten vorkommt, der Ich-Kanon Wellhausens in Unordnung gebracht.

Ist also das Vorkommen von 196 ani gegen 1 anokhi in der That die starke Seite des Wellhausen'schen Priestercodex: so möge man aber andererseits bedenken, daß die Stärke nur dann vorhanden ist und bleibt, wenn wir die Existenz eines Priestercodex als schon bewiesen voraussetzen, und ihn so von allen späteren Zuthaten und Retouchen gereinigt annehmen, wie Wellhausen ihn uns bereitet hat, und nun als geschlossenes Ganze entgegenhält. Aber es ist noch lange nicht an dem, daß man diese Position annehmen müßte. Zunächst beweist die bloße Wortzählung nichts. Soll die Statistik ein gerechtes Bild der Sache geben, so muß man auch die Elemente kennen, auf denen sie beruht, und diese machen das Kriterium ani-anokhi äußerst hinfällig. Denn wenn auch wahr ist, daß die Pentateuchkritiker der neueren Zeit, was die Analyse der Quellen betrifft, der Hauptsache nach übereinstimmen, so ist doch dies nicht mehr der Fall, so bald wir um die Zuweisung der einzelnen Verse an die verschiedenen Schichten fragen. Nun aber kommt es bei der Frage, ob ani-anokhi als kritischer Kanon aufgestellt werden könne, gerade auf die Zuweisung der einzelnen Verse an verschiedene Quellen an. So weist Knobel, z. B. Gen. 7, 4 der Grundschrift oder dem Priestercodex zu, also zeigt sich anokhi wieder in PC, während Wellhausen es zum Jahvisten schlägt. Nöldeke bietet den nämlichen Fall in Ex. 17, 9, wo es heißt machar anokhi niççab; also wieder im Priestercodex ein anokhi, da Nöldeke den

---

22, 5; 24, 45; 27, 8. 24. 32. 34. 38; 28, 13; 31, 44. 52; 33, 14; 34, 30. 30; 37, 10 30. 30; 40, 16; 41, 9. 11. 15. 44; 42, 18. 37; 43, 14; 45, 3. 4; 48, 22; 50, 19 — Exodus 2, 9; 3, 19; 4, 21; 7, 17a; 8, 18; 9, 14. 27; 10, 1. 2; 11, 4; 22, 26; 33, 16. 16. 19; 34, 10b. — Numeri 14, 21; 20, 19.

ganzen Abschnitt 17, 1—15 demselben zuschreibt. Es ist also auch in dem von uns gutwillig als geschlossenes Ganze angenommenen Priestercodex nicht Alles gar so glatt in Bezug auf das Ich-Argument. Ein triftiger Grund aber für die so große Ueberzahl der ani in PC dürfte sein, daß mehr als die Hälfte in Phrase steht. Hat nämlich einmal ein Gedanke in einer Wortfügung seine knappe Fassung bekommen, so begreift sich unschwer, daß bei Wiederkehr des Gedankens auch die Phrase selbst wiederkehrt, obgleich er manchmal auch anders hätte ausgedrückt werden können. So weist der ganze Leviticus nur ani auf, nie anokhi. Aber offenbar hat die allüberall vorkommende Redensart: Ich, Jahve (ani Jahvä), ich Jahve, euer Gott (ani Jahvä, ani Jahvä Elohekhem), ich der Heilige (ani qadoš) ihren Einfluß ausgeübt, daß dem heiligen Verfasser auch dort in den wenigen Stellen des Leviticus, wo diese stereotype Formel nicht vorkommt, dennoch ani geläufiger war als anokhi. Sicher ist, daß gerade in den sogenannten Heiligkeitsgesetzen (Lev. K. 17—26) von den 68 ani des Leviticus 63 sich befinden, und die übrigen 5 ebenfalls nur in göttlicher Rede gebraucht werden. Sieht man genauer zu, so bestätigt sich (im Allgemeinen, und unter Wahrung und Vorbehalt des schriftstellerischen Beliebens) in der That die Bemerkung Böttcher's [1]): „Wo im älteren und mittleren Hebraismus uns ani und anokhi ziemlich gleich häufig gebraucht erscheinen: da zeigt sich anokhi mehr bei ruhigem, das spitzere ^{a}ni mehr bei raschem und geschärftem Redetone, daher das letztere auch vorzugsweise in göttlicher Rede." Daher kommt es, daß im Leviticus nur die Form ^{a}ni und nicht ein einzigesmal anokhi gebraucht wird, weil in den betreffenden Stellen das göttliche „Ich" scharf und befehlend sich den Kindern Israels gegenüber stellt, ein anderes aber außer dem göttlichen Ich im ganzen Leviticus nicht vorkommt.

Aus der Bemerkung Böttcher's über den Gebrauch von anokhi, und aus der Thatsache, daß die ungeheure Mehrzahl derselben in stehender Redeform vorkommt, läßt sich ebenfalls begreifen, warum anokhi im Deuteronomium ausschließlich vorherrscht. Die Innigkeit und Wärme, welche das ganze Buch athmet, haben das spitze, scharfe ^{a}ni zurückgedrängt; die Formung von Formeln wie ^{a}šer anokhi m^{e}çavv^{e}kha u. s. w. that das Ihrige: und so ist denn die Form anokhi das Charakteristikum für Dt.

Für den Priestercodex endlich ist aber besonders zu erinnern, daß er als eigene Quelle, wie ihn die Kritiker aus dem Hexateuch herausgeschält haben, ein höchst fragliches Product ist. Wenn man die Uebersichten der Bestandtheile des Priestercodex, die Nöldeke, Schrader, Wellhausen und Andere geben, unter einander vergleicht, und jeden Augenblick hinter den einzelnen Versen und Halbversen lesen muß: „theilweise", „theilweise?" „darin einige spätere Zusätze" „stark umgearbeitet", „Nach-

[1]) Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache (1866 u. 1868) § 858.

trag" „secundär" „vom Redactor", „weniger sicher" „haelohim aus elohim verändert" und wie sonst noch die Termini lauten, so wird man bedenklich über die Methode und die Mittel, durch die man zu den Quellen steigt; man bewundert die scharfe Unterscheidungsgabe, das combinatorische Talent, die feinfühlige, natürliche Darstellungsgabe, die Nonchalance gegenüber dem Texte, und überzeugt sich, daß mit solchen Geistesgaben und weitgehenden Rechten aus einem literarischen Werke Alles zu machen ist. Daß bei dieser Trennung und Bindung der Bestandtheile des Priestercodex schließlich das Walten des Zufalls und der Kunst Manches zu Tage bringt, was die Hypothese scheinbar stützt, wie z. B. das so allgemeine Vorkommen von ani im Priestercodex, befremdet nicht mehr; es wäre in der That kläglich, wenn der Scharfsinn und Bienenfleiß ein nicht einmal scheinbar zutreffendes Resultat erreichte.

Mögen die 116 ani oder vielmehr nur die geringere Hälfte derselben (nämlich die, welche außerhalb der stehenden Redeformen vorkommen) eine Stütze für den künstlich bereiteten Priestercodex sein, woferne dieser sich selber stützt; für jenen, der zunächst das historisch Gegebene berücksichtiget, und im Pentateuch weniger ein nach prämedirtem Plane angelegtes Schriftwerk sieht als vielmehr „das Ergebniß einer der Abfolge der Begebenheiten sich anschließenden Berichterstattung"[1]), ist das ani-anokhi Kriterium keine Schwierigkeit. Denn es stehen in der Genesis 56 anokhi und 41 ani einander gegenüber, im Exodus 36 ani und 23 anokhi, in Numeri 20 ani und 7 anokhi, nicht schichtenweise und auffällig, sondern vermischt, unter einander, wie es der Augenblick wollte.

Aus ani aber allein und an sich betrachtet, kann man kein Argument für die Scheidung und Altersbestimmung der Quellen machen, wenn auch wahr ist, daß mit einzelnen Ausnahmen ani in der jüngeren Literatur (Ezechiel, Koheleth, Daniel, Esdras, Nehemias, Chronik) ausschließlich bevorzugt wird. Denn ani ist keineswegs eine erst im Verlaufe der Zeit eingetretene Verkürzung aus anokhi, sondern eben so alt, wie dieses, und hat seine Alterszeugen im Verbalsuffix „ni" und im Nominalsuffix „i"[2]). Es konnte einem alten Schriftsteller ebenso geläufig sein wie anokhi.

Grenzstreit in Gen. 2, 4. Für die Gegner, wie für die Vertheidiger der Einheit und Aechtheit der Genesis, ist es von Wichtigkeit, zu wissen, wie Gen. 2, 4 aufzufassen sei: „ellä thol^{e}doth haššamajim v^{e}haareç b^{e}hibbar^{e}am (4^{a}) b^{e}jôm '^{a}soth Jahvä Elohim äreç v^{e}šamajim (4^{b}).

---

[1]) König, Alter und Entstehungsweise des Pentateuchs, S. 28,

[2]) Vgl. Stade, Lehrbuch der hebräischen Grammatik. 1. Th. (Leipzig 1879) S. 135.

Fragen wir für die ersten drei Kapitel der Genesis, wo hört denn der Priestercodex auf, wo fängt denn die jahvistische Erzählung an? Für alle, welche Genesis K. 1 und 2 verschiedenen Quellen zusprechen, ist diese Frage lästig und man kann drei verschiedene Antworten verzeichnen.

Bedeutende Forscher wie Ewald, Hupfeld, Stähelin betrachten 2, 4 als Unterschrift zum ersten Bericht. Auch Delitzsch schreibt in der dritten Auflage seines Commentars über die Genesis S. 133: „Der ganz elohistische Wortlaut und Bau von 2, 4 spricht dafür, daß dieser Vers ein integrirender Bestandtheil des vorausgegangenen elohistischen Schöpfungsberichtes ist", d. h. nach Wellhausens Terminologie des Priestercodex. Begnügen wir uns vornächst mit dieser Antwort, und ziehen wir die Folgerungen. Für diesen Fall erscheint dann auch schon im ersten Bericht der geheimnißvolle Doppelname Jahve Elohim, ist also kein unterscheidendes Sprachmerkmal; ellä tholᵉdoth wäre nicht mehr Aufschrift von Elohimstücken, was sonst regelmäßig der Fall ist. Analog wäre auch die Verwendung der Gottesnamen: wie in Gen. 1—2, 4 hauptsächlich Elohim vorherrscht, aber auch einmal Jahve Elohim, so in Gen. 2,5—3,24 hauptsächlich Jahve Elohim, aber einigemale auch bloß Elohim. Wenn Delitzsch die „leise eingreifende Hand des Jahvisten" für den Namen Jahve in 2, 4 verantwortlich macht, so dünkt uns das eine exegetische Willkürlichkeit. Endlich ist es unglaublich, daß derselbe Schreiber mit derselben Formel als Ueberschrift in Gen. 5, 1 fortgefahren hätte. Delitzsch, Nöldeke meinen zwar, es sei der Vers 2, 4 Unterschrift geworden, damit der Schein vermieden werde, als sollte der Vers zur Ueberschrift fürs ganze Buch werden. Deßgleich meint auch Schrader, daß erst der theokratische Erzähler den Vers von 1, 1 hieher als Unterschrift versetzt habe. Aber aufrichtig gesprochen, sind das nur bloße Möglichkeiten ohne jegliches äußere Zeugniß, selbstgemachte Behelfe für eine unbewiesene These.

Im Gegensatze hiezu nahmen ältere rationalistische Forscher und Vertreter des Zwiespaltes zwischen K. 1 u. 2 (Vater, Hartmann, Bleek, Tuch, Hupfeld u. a.), aber auch viele Vertheidiger der Einheit beider Berichte, wie Hengstenberg, Welte, Kurz, Keil, den Vers 4 als Ueberschrift zum unmittelbar folgenden Abschnitt. Hält man diese Ansicht fest, so kommen die als charakteristische Kennzeichen des Priestercodex stigmatisirten Ausdrücke bᵉhibbarᵉam, haššamajim vᵉhaareç auch im Jahvisten vor, und das berühmte ellä tholᵉdot, das die elohistischen Partieen der Genesis markirt, wäre Ueberschrift eines jehovistischen Abschnittes; auch scheint das Nachfolgende, wo von einer Entstehung des Himmels nicht die Rede ist, wohl nicht gut zu passen

Da der Grenzvers somit seine Ungelegenheit nicht verläugnet, mag er als Schluß des ersten, oder als Anfang des zweiten Berichtes gefaßt werden, so hat sich eine dritte Ansicht gebildet, und sie ist wesentlich die aller neueren Pentateuchkritiker, wonach der Vers getheilt wird. Ellä tholᵉdoth haššamajim vᵉhaareç bᵉhibbarᵉam figurirt als Unterschrift

des ersten Stückes; die andere Vershälfte b^ejôm 'asoth Jahvä Elohim äreç v^ešamajim wird als Zeitsatz gefaßt, dessen Hauptsatz mit Vers 7 und dem Imperfectum consecutivum nachkommt. Die Verse 5 und 6 sind in diesem Falle eingeschobene Beschreibesätze[1]). Theilen wir diese Ansicht, so erhalten wir folgende Uebersetzung: (4^a) Dieses ist die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde bei ihrem Geschaffenwerden. — (4^b) Als Gott Jahve Erde und Himmel machte (es war aber noch kein Strauch des Feldes u. s. w.): da bildete Gott Jahve den Menschen aus Staub vom Erdboden u. s. w. Wir urgiren nicht die masoretische Verseintheilung, die gegen solche Trennung spricht; denn über die masoretische Auctorität lächelt man mitleidig. Aber mit Nöldeke dürfen wir sagen, es widerspricht der hebräischen Satzbildung[2]), und gemäß der Charakteristik des Wellhausen'schen Jahvisten, widerspricht diese unnatürlich lange Parenthese dem Genius und der Individualität des so frisch, natürlich, farbenreich erzählenden Jahvisten. Auch Delitzsch schrieb noch in der dritten Auflage seines Genesiscommentars S. 642 im Anhang: „Nägelsbach hält nur 2, 4^a für Unterschrift, und zieht 2, 4^b zum Folgenden, aber die elohistische Formung des ganzen Verses läßt keine Theilung zu".

Da diese Schwierigkeiten sich nicht wegbringen lassen, so nimmt Wellhausen die Verse als selbstständige Säte, und erklärte, daß der jehovistische Redactor den ersten Satz über den Anfang der Weltgeschichte abgeschnitten habe[3]). Er ergänzt dem entsprechend: „[Es war Alles trockene Wüste], als Jahve[4]) die Erde bildete, es gab noch kein Gewächs auf dem Felde und nirgends sproßte das Grün, denn Jahve[4]) hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und kein Mensch war da den Acker zu bauen. Ein Nebel (?) aber entstieg dem Boden, der tränkte die Fläche des Ackers. Und Jahve[4]) bildete den Menschen aus Staub vom Acker und hauchte ihm Lebensodem in die Nase". Durch diese Uebersetzung wird allerdings die edle Einfachheit der Sprache gewahrt, aber durch den Zusatz die Treue der Uebersetzung verletzt und damit nicht bloß ein Widerspruch mit Gen. 1 herbeigeführt, sondern auch mit dem zweiten Abschnitt selbst. Denn wenn Alles trockene Wüste war, und keine Vegetation vorhanden, wie soll da dem Boden ein Nebel entsteigen? Wir begreifen Wellhausen's Fragezeichen. Diesen Selbstwiderspruch kann man nur mit der Naivetät und Sorglosigkeit des Jahvisten entschuldigen. Aber Schade, daß die Ergänzung doch nur auf dem eigenen Ingenium des modernen Kritikers beruht.

Endlich bleibt auch für die erste Vershälfte 4^a die Schwierigkeit, daß sie als Schluß der angeblichen ersten Urkunde sehr überflüssig wäre,

[1]) Dillmann, Genesis S. 59.
[2]) Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T.
[3]) Prolegomena S. 315.
[4]) Wellhausen läßt den anderen Gottesnamen Elohim, der in diesem Abschnitt der ständige Begleiter von Jahve ist, weg. Er denkt sich also diesen als späteren Zusatz, wie umgekehrt in 2, 4 Ewald, Delitzsch sich Jahve als späteren Zusatz zu Elohim dachten.

da ja 2,1 ganz dasselbe nur mit anderen Worten gesagt wird. Vaj^e^khullu haššamajim v^e^haareç v^e^khol ç^e^ba'am (Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum. Vulg.).

Aus vorstehenden Gründen ist es daher unstatthaft, Vers 2,4 in zwei Hälften zu theilen. Es geht auch nicht an, den ganzen Vers als Unterschrift des ersten Abschnittes Gen. 1—2,3 zu fassen in dem Sinne, als ob nichts mehr nach ihm kommen sollte; er ist auch nicht Ueberschrift für den zweiten Abschnitt, als ob vor ihm nichts gestanden hätte: sondern der Vers ist beides zugleich, Unterschrift und Ueberschrift, weil er nur als Uebergangsglied vom ersten zum zweiten Bericht erscheint; in seinem eigenthümlichen Bau und Gedanken bezeugt er die Einheit des Schreibers beider Hälften.

In Folge dieser Beleuchtung der kritischen Exegese der ersten Kapitel der Genesis, scheint das Eine klar hervorzugehen, daß auch vom bloß wissenschaftlichen Standpunkte aus die traditionelle Thesis von der Einheit der Erzählung und des Verfassers immer noch das Einfachste und Natürlichste ist, und daß bei dem kritischen Bestreben der Gegenwart, die zwar Vieles weiß, aber gern Alles wissen möchte, Gefahr vorhanden ist für ein nüchternes Verständniß der Zeiten der Vergangenheit, und ihrer auf uns gekommenen uralten Documente.

2. Subjectivismus der Kritik im Sintflutbericht. Um Verfahren und Ziel der negativen Pentateuchkritik noch besser zu zeichnen, betrachten wir auch noch den Sintflutbericht Gen. 6,5—9,29. Die modernen Kritiker glauben nämlich hier ein Meisterwerk ihrer Wissenschaft und Kunst geliefert zu haben, dem nur die Untersuchungen über den zwiefachen Schöpfungsbericht würdig zur Seite stehe. Sie beanspruchen die Ehre, auf die mythische Universalgeschichte ein neues Licht zu werfen.

Problem für den biblischen Flutbericht. Aehnlich wie für die Eingangskapitel der Genesis gilt es auch hier, zwei Berichte zu finden, den elohistischen und den jahvistischen, welche zur gegenwärtigen biblischen Fluterzählung zusammengearbeitet worden. Die wechselnden Gottesnamen, die Widersprüche und Wiederholungen sollen uns auch jetzt noch eine bis in die einzelnen Verse und Halbverse gehende Sonderung des PC und JE und R möglich machen. Hiebei muß sich zeigen, daß die priesterliche Version sich von der jahvistischen unterscheide durch die künstliche, technisch-mathematische Regulierung der Form; daß sie vollständig erhalten sei, während der jeho-

vistische Bericht in Gen. 6—9 nur verstümmelt vorhanden sein soll. Die Erzählung des Jahvisten muß sich, wie überhaupt in Gen. 1—11, altertümlicher, naiver und poetischer herausstellen als die des Priestercodex, und in 6, 2 f. ein noch ziemlich unverfälschtes Stück mythischen Heidentums enthalten. Daß mit dieser Entdeckung der modern kritischen Exegese die Bibel aufhört, jene einzigartige Stellung einzunehmen, welche ihr Judentum und Christentum zuschreiben, ist klar; sie nimmt nur eine hervorragende Stellung in der Weltliteratur ein; sie erzählt eben die große Katastrophe der Flut, wie sich derlei Erzählungen ja auch im Mahabharata der Inder und auf den Keilschrifttäfelchen der Babylonier finden. Diese Gleichstellung der mosaischen Erzählung mit den internationalen Sagen, diese Entwürdigung des geoffenbarten Wortes hängt mit dem Problem, an dessen Untersuchung wir gehen, notwendig und innig zusammen.

Kritische Quellenscheidung. Folgen wir den kritischen Spuren, so erfahren wir, daß der größte Theil der biblischen Flutgeschichte aus PC stamme, und zwar beginne diese Quelle in 6, 9—22 mit der bekanntermaßen elohistischen Ueberschrift ellä tholᵉdoth (hae sunt generationes. Vulg.), abrupt und ohne Motivirung der Sintflut, die nur in der jehovistischen Erzählung vorbereitet ist. Auf 6, 22 folgt zwar im traditionellen Bibeltext jetzt das siebente Kapitel, aber der wiederum erscheinende Gottesname Jahve, die verschiedene Benennung der Familie Noes (bethᵉkha domus tua statt der von den Kritikern gewünschten Aufzählung der einzelnen Glieder der Familie) und besonders die Unterscheidung der reinen und der unreinen Thiere, welche für diese Zeit vom Priestercodex noch nicht angenommen wird, sollen Belege sein, daß 7, 1—5 ein jehovistisches Parallelstück sei; also dem JE einverleibt werden muß; während V. 6 wieder zu PC zu rechnen ist wegen der Zeitbestimmung, die ja der priesterliche pedantische Erzähler liebt, und wegen des Ausdruckes majim ʿal haareç (aquae super terram). In V. 7—9 erblickt die kritische Loupe verwischte Spuren des JE und einen Eingriff des Redactors, welcher die Differenzen der beiden Berichte möglichst auszugleichen suche. V. 10 sei wieder jehovistisch. Die Verse 11 und 13—16ᵃ, ferner 18—22 und 24 sollen Eigentum des Priestercodex sein; ebenso in K. 8 die Verse 1. 2ᵃ. 3ᵇ—5. 13ᵃ. 14—19. In Kapitel 9. werden ihm

zugeschrieben V. 1—17 und unter einigem Zweifel auch 18 und 19 (Nöldeke), endlich noch 28 und 29. Diese aus dem gegenwärtigen masoretischen Text so sorgfältig und scharf herausgelösten Glieder bieten eine zusammenhängende Geschichte der großen Flut. Die Fragmente des Jahvisten, die hiebei zum Vorschein kommen, bilden zwar keinen kontinuirlichen Erzählungsfaden, stehen aber nach dem Urtheile der Kritiker eben wegen des „formell mangelhaften Zusammenhanges" dem „Urquell der Sage" näher [1]); der Priestercodex gibt sich hingegen als schon „vorgeschrittene" Bearbeitung der Sage zu erkennen.

Aber nicht blos über das, was die Quellen haben, sondern auch über das, was sie nicht haben, spricht die Kritik ihr Urteil aus. So schreibt Wellhausen allen Ernstes [2]): „Den Regenbogen hat allerdings der Priestercodex gegenwärtig vor dem Jehovisten voraus. Es ist aber zu bedenken, daß uns in Gen. 6—9 der jehovistische Bericht nur verstümmelt, der priesterliche dagegen vollständig erhalten ist. Wenn der Regenbogen sowohl in JE als in Q (= Vierbundesbuch, ein Bestandtheil des Priestercodex) vorkam, so mußte er nothwendig einmal gestrichen werden, und zwar in JE, gemäß dem sonst befolgten Verfahren des Redactors". (!)

Unzulänglichkeit der Quellenscheidung. Gegen diese Art der Analyse muß der Vorwurf erhoben werden, daß auf Grund ihrer Principien und deren Elasticität aus jedem schriftlichen Denkmal, das nur einigermaßen umfangreich ist und einen mannigfaltigen Stoff behandelt, sich Alles machen läßt. Wer Schärfe des Verstandes, kombinatorische Fähigkeit und ein gewisses Quantum dichterischer Darstellungsgabe besitzt, kann diese Art von alttestamentlicher Kritik betreiben, und er kann sicher sein, hierin Resultate zu erzielen. Freilich dem nüchternen Beobachter drängt sich, je länger er liest, desto unwiderstehlicher die Zweifelfrage auf, ob denn aus dem so zugerichteten Altertum noch der Geist vergangener Zeiten zu ihm redet, und nicht vielmehr der Herren Kritiker eigener Geist. Jedenfalls sieht er dieses Eine klar: hätten unsere modernen Forscher die Geschichte der Urmenschheit zu schreiben, sie würden

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena S. 336.

[2]) A. a. O. S. 328.

es anders machen; sie würden die Facta anders erzählen, die Aufeinanderfolge anders gruppiren, den Dingen eine andere Bedeutung geben, als es jetzt unsere Bibel thut. Fragen wir nur einmal hierüber statt der Vielen den gefeiertsten Pentateuchkritiker unserer Tage. An der oben citirten Stelle über das ehemalige Vorhandensein des Regenbogens in JE fährt er also fort: „Es ist also leicht möglich, daß der [Regenbogen] ursprünglich auch in JE nicht gefehlt hat; er paßt sogar besser zu dem simplen Regen, der hier die Flut herbeiführt, als zu den geöffneten Schleusen des Himmels und Brunnen der Tiefe, welche sie in Q bewirken, und er hat hinter 8, 21. 22 eine weit schicklichere Stelle als hinter 9, 1—17. Im Priestercodex ist zudem die Bedeutung des Regenbogens halb verwischt, theilweise durch ungeschickte Vergeschichtlichung, wodurch man den Eindruck bekommt, als sei er entweder nur diesmal, nach der Sündflut, am Himmel erschienen, oder als stehe er seitdem beständig da; theilweise durch seine Verwendung als Zeichen des Bundes zwischen Elohim und Noach, wobei man nach dem sonstigen Sprachgebrauch und nach der Analogie von Gen. 17 an den Bund denkt, dessen Inhalt in 9, 1—17 dargelegt wird u. s. w." Offenbar benützt hier der moderne Kritiker seine geistige Ueberlegenheit, um zu zeigen, wie jene alten Urkunden eigentlich verfaßt sein sollten, und kanzelt den Verfasser von PC gehörig ab. Aber wozu dieses? Ist durch diese subjective innere Kritik etwas geleistet? Ist dadurch für die Quellenscheidung, Altersbestimmung etwas gewonnen? Nehmen wir an, es hätte Wellhausen ebenso Recht, als er nach unserer Meinung Unrecht hat, wegen des Regenbogens und seiner gegenwärtigen ungeschickten Stellung und ungeschickten Vergeschichtlichung und symbolischen Bedeutung, folgt daraus, daß es einmal eine Quelle J gegeben, in der ursprünglich vom Regenbogen berichtet wird? Deßgleichen: warum soll denn das Friedenszeichen am Himmel besser zum simplen Regen als zu den geöffneten Schleusen passen? Auch daß die Bedeutung des Regenbogens verwischt sei, gilt wohl nur speciell für unsere Kritiker; denn für den Auctor des Flutberichtes ist sie es keineswegs, auch für uns nicht, da sie in Gen. 9, 11—17 klar angegeben ist. Es wird von Interesse sein, das Urtheil eines anderen Kritikers, dessen Commentar zum Hexateuch Wellhausen selbst „recht brauchbar" nennt, hieher zu setzen, um zu zeigen,

daß diese Perikope nicht gar so ungeschickt ist. Dillmann [1]) schreibt zu V. 17: „Die Art, wie hier der Regenbogen dem religiös angeregten glaubenden Gemüthe gedeutet wird, ist überaus sinnvoll, ansprechend und würdig . . . in unserer Stelle liegt die Auffassung desselben als eines Bandes, das Gott mit dem Menschen, den Himmel mit der Erde verknüpft (vgl. 28, 12 die Himmelsleiter), zu Grunde; die Vorstellung ist aber ethisch und monotheistisch gewendet [2]): Das Band ist ein von Gott gestiftetes Sinnbild des Freundschaftsbundes zwischen ihm und der Erde, Zeichen seiner Gnade und Huld, Friedenspfand. Und zwar, da er nur erscheint, wenn regenschwangeres Gewölk am Himmel ist und nach schon begonnenem Regen die durchbrechende Sonne das Gewölk theilt, so ist er ein besonderes Zeichen davon, daß über das in diesem Wolkendunkel eingehüllte Flutverderben die Gnadensonne triumphirt, immer wieder dasselbe hemmt, daß keine Flut mehr komme." Sollte dieses entgegengesetzte Urteil eines nicht unberühmten kritischen Mannes auch nicht nach Wellhausen's Geschmack sein, das beweist es gewiß, daß die subjectiv innere Kritik zu Nichts führt, wenn sie von positiven äußeren Zeugnissen im Stiche gelassen ist.

Aber auch abgesehen von dieser neuen Art der kritischen Exegese, die unwillkührlich an jenes: „Im Auslegen seid frisch und munter, legt ihr nichts aus, so legt was unter" erinnert, ist die Kritik trotzdem nicht zum Ziele gelangt.

Auch nachdem in Gen. K. 6—9 die angeblich jehovistischen Stücke ausgeschieden worden, ist die priesterliche Erzählung keineswegs glatt und knapp; sie ist noch immer voll Umständlichkeit und Wiederholungen. Gelten die Principien der modernen Pentateuchkritik, so kann man mit demselben Recht auch an den Priesterkodex von neuem die kritische Sonde und das chirurgische Messer anlegen. Ja noch mehr; es scheint, daß gerade jetzt fühlbare Lücken in PC sind, die man in einer ursprünglichen Erzählung nicht erwartet, die auch gar nicht vorhanden sind, so lange man sich an den traditionellen Text hält. So erwartet man, daß nach jener lange vorher dem Noe gemachten Ankündigung der Flut, der wirkliche Eintritt später ebenfalls ange-

---

[1]) Genesis S. 167.

[2]) Im Gegensatz zu den Auffassungen vieler anderer Völker, welche ihre heidnischen Vorstellungen hineinmischten.

deutet werde. Der Priestercodex der Kritiker, hat das nicht. Im kritisch unberührten Texte aber steht es allerdings. In 7, 1 ertheilt Jahve den Befehl, in die Arche zu gehen; denn noch sieben Tage und das Strafgericht bricht herein; nach V. 9 kommen die Thiere, wie Elohim geboten. Und als nun die Thiere gekommen waren nach dem Gebote Elohims (16^a), schloß Jahve die Thüre hinter Noe (16^b). Diese Erzählung, welche der traditionelle Text bietet, ist logisch und psychologisch, wenn auch mit orientalischer Breite und Umständlichkeit erzählt. Nebenbei erfährt auch etwas, was wir schon beim Schöpfungsberichte betonten, hier wieder seine Bestätigung; die Gottesnamen sind nämlich mit bewußter Absichtlichkeit gesetzt, und wechseln sogar in einem und demselben Verse.[1]) Dem letzteren Uebelstand hat zwar die Kritik abgeholfen und wegen des Jahvenamen den Vers getheilt, 16^a dem PC und 16^b dem JE zugewiesen; hat aber damit auch innerlich und organisch Verbundenes getrennt.

Ferner ist noch nie von Seite der Kritiker dem berechtigten Vorwurfe Genüge geschehen, daß durch die Ausscheidung der Verse 8, 20—22 aus dem Contexte die Harmonie der Erzählung gestört wird. Es ist ganz unglaubbar, daß, selbst wenn je ein PC existirt hätte, dieser priesterliche Erzähler nicht gefühlt haben sollte, es gehöre so etwas, wie das in V. 20—22 Erzählte zur Completirung seiner Erzählung. Wer uns einmal so ausführlich und genau die einzig wunderbare Rettung Noe's durch das wunderbare, unmittelbare göttliche Eingreifen erzählt, und die Sache so weit geführt hat, daß er Gott zu den Geretteten sagen läßt: (8, 16) „Gehe heraus aus der Arche, du und dein Weib und deine Söhne und die Weiber deiner Söhne, die bei dir sind": der ist nicht so stumpf, die Patriarchenfamilie ohne Bezeugung der Ehrfurcht und des Dankes gegen Gott hinzuzustellen. Nach dem Austritte aus der Arche und beim Eintritt in die neugestaltete Welt, da war es, zumal in den Augen des priesterlichen Erzählers, für den zweiten Stammvater der Menschheit ein Gesetz moralischer Notwendigkeit, dem Gott des Heiles, Jahve, das Opfer des Dankes und der Weihe darzubringen; wie auch anderseits der Bericht von der gnädigen

---

[1]) Gen. 7 (16^a) V^e^habba'im zakhar un~e~queba mikkol basar ba'u ka^a^šer çivva otho Elohim (16^b) vajjisgor Jahvä ba'^a^dô.

Annahme der Opfergabe und von dem Beschluße Gottes, die Menschen fürderhin in Langmut und Geduld zu tragen, so recht am Platze ist und harmonisch überleitet zu der Bundesschließung mit Noe und seinen Nachkommen. Mit welchem Rechte spricht man indessen dem Verfasser von 8, 14—19 und 9, 1—17 die Zwischenverse 8, 20—22 ab, und weist sie einem für die Urgeschichte selbst wieder „brüchigen" Jehovisten zu? um dann zuletzt doch wieder gestehen zu müssen, daß die Fragmente des Sintflutabschnittes „in dem anderweitigen Zusammenhange des Jehovisten isolirt" stehen.[1]) Und wenn Dillmann[2]) anerkennt: „Sehr fein hat R (Redactor) diesen Bericht gerade hier vor dem Berichte des A (Priestercodex) über die Bundesschließung eingeschaltet: die letztere stellt sich dadurch als die Ausführung des göttlichen Beschlusses dar. Ein Opfer, als Dank- und Bittopfer, ist, wenn irgendwo, dann hier nach diesem großen Gericht und beim Eintritt in einen neuen Lauf der Dinge am Platz; auch Xisuthros, Manu, Deucalion opfern nach der Rettung," so sieht man nicht ein, warum denn diesen so natürlichen und schicklichen Bericht gerade ein Redactor habe machen müssen und nicht vielmehr der Eine Erzähler des Abschnittes 8, 14—9, 17? Ist es vielleicht die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere oder der Gebrauch von Jahve, was die Verse kritisch verdächtig macht? Aber der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren (8, 20) ist vormosaisch, also nicht aus dem jüdischen Rituale abzuleiten, also auch dem Priestercodex weder absichtlich noch unabsichtlich fremd. Daß aber der Gottesname Jahve nach der auch sonst beobachteten Verwendung seinen wohl motivirten Platz hat, läßt sich bald zeigen. Es ist vom Opfer die Rede und vom menschenfreundlichen Gott, der trotz des Frevels der ersten Menschheit und des gewaltigen Strafgerichtes die Menschen dennoch liebt, und die noachische Familie zum Ausgangspunkte einer neuen Lebensordnung macht. Noe und seine Nachkommen haben unter der Vorsehung des gütigen Gottes eine Zukunft vor sich von heilsgeschichtlicher Bedeutung: alle diese Momente schließt das Tetragrammaton in sich und rechtfertigt so von selbst seine Anwendung an unserer Stelle. Den Wechsel von zwei oder drei Berichterstattern herzuleiten,

[1]) Wellhausen, Prolegomena S. 334.
[2]) Gen. S. 161.

ist, wenn ein innerer Grund die Verschiedenheit der Namen erklärt, nur ein Zeichen, daß die Kritiker in Verlegenheit sind. Wir müssen daher sagen, die Zuweisung von Gen. 8, 20—22 an einen anderen Erzähler ist unmotivirt.

Angebliche Widersprüche. Gegen die Einheit der Fluterzählung und Identität des Erzählers werden in letzter Instanz auch die Widersprüche geltend gemacht, die im biblischen Texte sich vorfinden sollen. Aber auch hier sind die Erfolge der bibelfeindlichen Kritik keineswegs derartig, daß sie auf einen Sieg rechnen könnte.

Was man hieher zieht 6, 19. 20: Et ex cunctis animantibus universae carnis bina induces in arcam ut vivant tecum, masculini sexus et feminini“. . . . bina de omnibus ingredientur tecum, gegenüber 7, 2. 3: Ex omnibus animantibus mundis tolle septena et septena, masculum et feminam; de animantibus vero immundis duo et duo, masculum et feminam“, haben die gläubigen Theologen schon längst klar gestellt und hinreichend beantwortet durch die Bemerkung, daß an ersterer Stelle die paarweise Aufnahme der Thiere in die Arche gemeint ist, und in 7, 2. 3 nur eine genauere Bestimmung der Zahl der Paare von reinen und unreinen Thieren nachgetragen wird. Diese Auffassung des „Paarweisen“ statt der von „zwei Stücken“ in 6, 19 f. liegt auch den alten Versionen zu Grunde, indem die griechische Uebersetzung [1]) *δύο δύο*, die lateinische bina, die syrische th^{e}rên th^{e}rên [2]), für das hebräische š^{e}naim setzen. Insbesondere wird die Sache entschieden durch das beigefügte „zakhar un^{e}qeba“ durch die Betonung des „Männlich und Weiblich“. Diesen entspricht in 7, 2 das „sieben und sieben“ = sieben Paare, was durch die Verdoppelung des Zahlwortes und das beigefügte „ein Männchen und sein Weibchen“ sich erweist.

Für die Dauer der Flut, will man einen Widerspruch darin entdeckt haben, daß nach der Erzählung des Priestercodex die Flut auf ein Jahr angegeben wird (ungewiß ist nur, ob es als Sonnen- oder Mondjahr gelten soll), während beim Jahvisten durchaus nach den Zahlen 7 und 40 gerechnet werde,

---

[1]) *Δύο δύο ἀπὸ πάντων εἰσάξεις εἰς τὴν κιβωτὸν ἵνα τρέφῃς μετὰ σεαυτοῦ· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔσονται.*

[2]) V^{e}men kuld^{e}chaj men kulb^{e}sar th^{e}ren th^{e}ren ʾaʿel l^{e}qibutho l^{e}machoju ammokh; dekhre v^{e}neqbotho nehvun.

die Flut also, wie auch Nöldeke und Schrader urgiren, nur 61 oder 101 Tag andauere. Aber dieser Widerspruch ist in den Text hineingetragen. Denn der vorgeblich jahvistische Vers 7, 12 „et facta est pluvia super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus“ [1]) und der dem Priestercodex zugeschriebene 7, 24: „obtinueruntque aquae terram centum quinquaginta diebus“ [2]) schließen doch den angeführten Gegensatz nicht in sich. Das haggäšem des hebräischen Textes, von den LXX durch ὑετός (stärker als ὄμβρος), von der Vulgata durch pluvia wiedergegeben, ist auch nicht der „simple Regen“, den man zu den „geöffneten Schleusen“ in Gegensatz bringen dürfte; es bedeutet vielmehr das „massenhaft niederstürzende Wasser“, harmonirt also ganz vollkommen mit den Schleusen des Priestercodex. Das wolkenbruchartige Niederstürzen der Gewässer von Oben, das 40 Tage und Nächte hindurch andauerte, schließt doch nicht aus, daß das Wasser über der Erde nicht noch immer wachsen konnte bis zum 150. Tage? Welcher plausible Grund verlangt denn eine Scheidung von sich widersprechenden Schriftstellen in dem traditionellen Berichte, der uns folgenden schlichten Gedankengang bietet: Am 17. des zweiten Monats brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf, und die Schleusen des Himmels öffneten sich, um die rächenden Fluten über die Erde zu ergießen. Vierzig Tage und vierzig Nächte stürzte in Massen der Regen hernieder, und es ward, es entstand die Flut (hammabbul) schon innerhalb dieser vierzig Tage; aber die Wasser mehrten sich noch immer, und wurden übermächtig bis über die höchsten Berge hinaus, und hundert und fünfzig Tage dauerte ihr Anschwellen. Denn erst dann (8, 12) wurden die Zuflüsse von Oben und Unten verschlossen, und hörte der massenhaft strömende Regen auf. Diese Schilderung des wichtigsten Ereignisses seit der Schöpfung der Erde, worin offenbar kein innerer Widerspruch ist, wird aber in umständlicher, breiter Weise erzählt, und dennoch muß man gestehen, es sind ergreifende Worte, mit denen der Verfasser das Gottesgericht schildert. Gerade die Umständlichkeit, und die Wiederholungen zeigen, daß der Schreiber oder Erzähler gleichsam

---

[1]) Vaj^{e}hi haggäšem ʿal haareç arbaʿim jôm v^{e}arbaʿim laj^{e}la.

[2]) Vajjigb^{e}ru hammajim ʿal haareç ch^{a}miššim um^{e}ath jôm. „Es nahmen die Wasser zu über der Erde 150 Tage.“

selbst unter dem Eindrucke des Gottesgerichts stehe und immer wieder Züge desselben nachtragen wolle. Nirgends aber in dem vorliegenden biblischen Berichte steht, daß für das Wachstum der Ueberschwemmung die gesammte Flutzeit nur auf vierzig Tage angenommen werden könne. Die Ausführlichkeit, mit der Noe überhaupt bedacht wird, hat auch den tieferen Grund, daß er von Gott erkoren wurde der Anfangspunkt einer neuen Welt- und Heilsgeschichte zu sein.

Außerbiblisches Zeugniß gegen den Kriticismus. Die Einheit des biblischen Flutberichtes und die Hinfälligkeit der kritischen Versanalyse erhält eine merkwürdige Bestätigung durch die außerisraelitische Tradition.

Es ist bekannt, daß für eine urälteste gewaltige Flut die Uebereinstimmung aller Völker und Zungen angerufen werden kann. Die Tradition von der Sintflut ist, um mit Lenormant zu reden, la tradition universelle par excellence parmi toutes celles qui ont trait à l'histoire de l'humanité primitive, wenn gleich bei den einzelnen Völkern sich das Factum mehr als ein locales Ereigniß darstellt. Läßt man die poetischen Ausschmückungen und das polytheistische Beiwerk in den Sagen der heidnischen Völker weg, und betrachtet man nur den Kern dieser religiösen Traditionen, so erhält man verstümmelt und zerstreut beinahe alle Elemente wieder, welche der von territorialer Einwirkung und nationaler Selbstüberhebung freie biblische Bericht enthält: die sittliche Corruption des Menschengeschlechtes als ethische Ursache der Flut, das rettende Schiff, die Aufnahme der Thiere, die Landung der Arche auf einem Berg, das Aussenden von Vögeln, das Opfer nach der Flut, den farbigen Bogen am Himmel. In West- und Ostasien, bei den Hellenen wie bei den Aegyptern findet sich die mehr oder minder abgeschwächte Erinnerung an die Noachische Flut, und sogar in die neue Welt haben die Völker die Urtradition mitgenommen. (Vgl. Lücken, d. Traditionen d. Menschengeschl. S. 193.)

Das Interessanteste aber, und woraus nach unserem Dafürhalten sich ein schlagendes Argument gegen den Kriticismus der modernen Pentateuchforschung ziehen läßt, enthält entschieden die babylonische Version der Flutgeschichte. Dieselbe trifft in mehreren significanten Einzelheiten mit dem biblischen Berichte so zusammen, daß man beinahe den Verdacht schöpfen möchte, sie sei auf biblischen Einfluß zurückzuführen oder umgekehrt,

wenn Jemand nicht annehmen will, beide Berichte seien die selbstständige, verschiedene und eigentümliche Fortpflanzung einer und derselben Fluterinnerung. Bickell hat nun bei Besprechung der „chaldäischen Genesis" von George Smith in dieser Zeitschrift (1877, S. 128—131) zum erstenmal darauf aufmerksam gemacht, daß „die babylonischen Sagen die Traditionen über Schöpfung, Sündenfall und Sintflut wesentlich in demselben Umfang und in derselben Reihenfolge enthalten, wie sie in dem jetzigen Texte der Genesis stehen, und daß sie die ‚elohistischen' und ‚jehovistischen' Abschnitte nicht als Parallelberichte, die ein gedankenloser ‚Redactor' in einander verwoben hätte, sondern als integrirende Bestandtheile einer und derselben Erzählung wiederspiegeln."

Benützen wir nun Bickell's vortrefflichen Wink zur Beleuchtung der Quellenscheidungen in der biblischen Sintflutperikope Gen. K. 6—9. Es ist bekannt, daß George Smith, der glückliche Entdecker des Iz-du-bar-Sagenkreises, auf dem elften der hieher gehörigen zwölf Thontafeln einen babylonischen Flutbericht entdeckte, welcher die durch Berosus übermittelte Sage als ächt babylonische bestätigte, und selbst noch mehrere an die Bibel erinnernde Züge darbietet. Vigouroux hat den Gedanken Bickell's ebenfalls verwertet, eine Zusammenstellung der überraschenden Aehnlichkeitspunkte gegeben und die Spalten und Zeilen der assyrischen Thontafel den Kapiteln und Versen der Bibel gegenübergesetzt.[1]) Diese Tafel benützen wir, fügen aber zur Verdeutlichung unseres Argumentes Colonnen bei, welche denselben biblischen Text vorlegen, jedoch wie er nach den Ergebnissen der deutschen Kritiker geschieden und seinen respectiven Quellen zugewiesen wird. Wo wir nichts bemerken, ist der nach Wellhausen erfreuliche Fall vorhanden, daß Knobel, Ewald, Hupfeld, Böhmer, Schrader, Nöldeke, Wellhausen, Dillmann, Budde u. a. in Bezug auf die Analyse einig sind, wenn auch übrigens ihre Terminologie und Ansichten über das Alter der Stücke sehr verschieden sind. Siehe die Tafel S. 635.

Aus der Tafel mit ihrer Vergleichung erkennt der Leser mit einem Blick, daß die keilschriftliche Legende sowohl die sogenannten elohistischen Theile (PC) der Bibel enthält als auch die angeblich jehovistischen. In der Spalte I Zeile 21—22 ist

[1]) La Bible et les découvertes modernes (4. ed. Paris 1884) S. 288.

Gemeinsame Züge der beiden Flutberichte.	Assyrische Thontafel		Traditioneller Bibeltext		Quellenanalyse der deutschen Kritiker		
	Spalte	Zeile	Kap.	Vers	Priestercodex	Jehovistische Erzählung	Redactor, oder sonstige Zusätze
1. Der göttliche Befehl zum Bau der Arche.	I	21 (—22)	VI	14	6, 9—22		
2. Größenverhältnisse der Arche.		24—26		15			
3. Der göttl. Befehl z. Erhaltg d. Thiere.		23		(16—) 20			In 6, 17 ist majim Glosse (Schrader)
4. Aufzählg. der Wesen, die in die Arche kommen sollen, Menschen u. Thiere.		42—44	VII	1—3	7, 4 (Knobel)	7, 1—5	7, 1—10 überarbeitet (Ewald)
5. Bau der Arche.	II	1—9	VI	22			
6. Verpichung der Arche.		10—11		14			
7. Verproviantirung.		17—26		21			
8. Eintritt in die Arche.		{27—32 {32	VII	{7—9 {13—16	7, 6. (7—9) 7, 13—16^a	7, (7—9) verwischte Spuren (Hupfeld) 7, 16^b	7, 7—9 harmonist. Ausarb. (Nöld.) 7, 8. 9 (Schrader)
9. Verschließung in die Arche.		37		16			
10. Anfang der Sintflut.		40—50		10—11	7, 11	7, 10. 12	
11. Beschreibung der Flut.	III	1—4		17—23	7, 18—22	7, 16^b. 17. 23.	7, 22 (der an 2, 7 erinnernde Ausdruck, Schrader)
12. Dauer der Sintflut.		19—21		24	7, 24		
13. Ende derselben.		21—26	VIII	1—2	8, 1. 2^a	8, 2^b	
14. Oeffnung der Schiffsluke.		27		6	(8, 1—19 Knobel theilweise Ewald)		
15. Abnahme der Wasser.		30—31		3	8, 3^b—5	8, 3^a	
16. Landung der Arche.		32—33		4	8, 4 (Zeitangabe)	8, 4 (mit Ausnahme der Zeitangabe) Hupfeld	
17. Gradweises Trockenwerden der Erde.		34—37		{5 {13—14	{8, 13^a (Nöldeke) {8, 13—19	8, 13^b	
18. Aussendung der Vögel.		38—44		7—12		8, 6—12	
19. Austritt aus der Arche.		45		15—19	8, 14—19		
20. Darbringung des Brandopfers.		46—48		20		8, 20—22	
21. Annahme d. Opfers von Seite Gottes.		49—50		21			
22. Göttliche Verheissungen.	IV	13—20		21			
23. Gunstbezeugn. geg. d. gerett. Menschen.		23—26	IX	{1—2. 9 {12—13	9, 1—17		

die Ankündigung des Götterbeschlußes allen Lebenssamen durch eine Flut zu zerstören: „Sohn Ubaratutus von Surippak, verlaß das Haus, mache ein großes Schiff, vollende es . . (die Götter) wollen vernichten den Samen des Lebens.“ Vor dem wirklichen Eintritt der Flut spricht der Gott Samas zu Chasisadra Spalte II Z. 31—32: „Abends will ich regnen lassen in Masse, gehe in das Schiff und schließ' die Thüre.“ Ganz entsprechend dem zweimaligen Befehle Gottes in Gen. 6, 13 und 7, 1 f., was nach der Analyse der Kritiker zwei verschiedenen Erzählungen angehören soll. Es findet sich ferner die schöne Erzählung von der Aussendung der Vögel, welche die Bibel in 8, 6—12 berichtet, die Knobel und Ewald dem Priestercodex zuweisen, Dillmann und die übrigen Kritiker dem Jehovisten. Wellhausen macht hiezu noch die Bemerkung, diese kleinen poetischen Züge in JE zeigen, daß der Jehovist den internationalen Charakter der Ursagen treuer erhalten habe. Wir glauben, daß dasselbe auch von PC gesagt werden kann, und daß kein Unterschied hierin liegt. In Spalte IV Z. 23—26 erscheint der babylonische Gott Ilu besänftigt, und segnet schließlich den Chasisadra (Zeile 26; es ist der biblische Noe, der Xisuthros des chaldäischen Schriftstellers Berosus), was wiederum dem Schluß des Kapitels 8 und dem Anfang des neunten entspricht, wovon jener als jehovistisch, dieser als elohistisch durch die Kritiker bezeichnet wird.

Bei solchem Thatbestande der Uebereinstimmung erscheint das pentateuchkritische Ergebniß als das was es ist, nämlich als das Werk künstlicher Theilung und der Willkür. Denn wenn bei dem babylonischen Berichte keine zwei und drei oder mehr in einandergeschaltete Berichte anzunehmen sind und drei oder mehr verschiedene Verfasser: so ist das noch weniger nöthig für die biblische Fluterzählung. Die Chancen liegen hier für die Bibel viel günstiger.

Wollte die negative Kritik ihre Argumentation, wie sie beispielsweise von Wellhausen[1]) angewendet wird, mit derselben Bereitwilligkeit auf den keilschriftlichen Bericht anwenden, so ließe noch viel leichter sich hier ein PC und JE und ein oder mehrere R unterscheiden. Die Characteristik, nach welcher in der Bibel ein PC unterschieden und ausgeschieden wird,

---

[1]) Prolegomena S. 326 ff. über „die Erzählung von der Sündflut.“

trifft hier vollständig zu. Es sind alle die Stellen da, welche sich auszeichnen durch „die künstliche, technische, mathematische Regulierung der Form.“ 600 Ellen muß das Schiff des Chasisadra lang werden und 60 breit und hoch. Es wird im Einzelnen aufgezählt, was er an Gesinde, Thieren u. s. w. mitnehmen soll. Wird nicht auch hier durch die „altkluge Berechnung“ das Idyllische und Naive der Sage abgestreift? Drei Saren von Erdpech gießt er von Außen auf's Schiff, drei Saren von Innen, das Datum der 5., 6. Tag, der Abend, der 7. Tag ist genau verzeichnet, Getreide die Menge wie Staub der Erde bringt Chasisadra in's Schiff. Ea (Kin), der Gott der Alles weiß, gibt zum Bau des Schiffes die Anweisung und die Maße, ähnlich wie in der Bibel die Sache geschildert wird. Die Ausdehnung der Flut wird in's Unermeßliche gesteigert; die Götter Samas, Adar, Nebo, Saru und der mächtige Nergal, und Adunnaki bringen eine Flut über die Erdoberfläche, daß Alles Leben vertilgt wird, und die Götter selbst von dem heraufbeschworenen Sturm in den Himmel flüchten; wie Schilfrohr treiben die Leichen auf der Flut und diese steigt sieben Tage. Diese Elemente machen ja nach Wellhausen u. A. im biblischen Flutbericht den Priestercodex kenntlich. Die den jehovistischen Partieen entsprechenden Theile bekommt man durch Vergleichung mit den in der Bibel entdeckten; eine dritte verbessernde Hand läßt sich ebenfalls leicht einführen, und so erscheint denn die Critik übertragen auf — die Inschriften der Thontäfelchen von Ninive und Babylon.

Wollte die Kritik, wie sie es vermöge ihres inneren Geistes wohl auch könnte, sich zu solchen Annahmen herbeilassen, dann wäre die Authentie und Einheit des biblischen Berichtes nur noch mehr bewiesen, und der ganze Beweis vereinfacht. Denn da die babylonischen Berichte auf den Tontäfelchen nicht bloß Autographa aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., aus der Zeit des Assurbanipal, sondern selbst wieder Copieen älterer babylonischer Originalien sind, so ist diese Legende anerkanntermaßen älter als Moses. Smith,[2]) der glückliche Entdecker, setzt

---

[1]) Im chaldäischen Religionssystem ist der Gott Ea (nach Oppert Kin), Herr der Erdoberfläche und des Luftraumes, Vater der Gewässer und ihrer Geister; er wird als Fisch gedacht und ist Gott alles Wissens. Von Lenormant wird er mit dem griechischen Meeresgott Proteus verglichen.

[2]) Vgl. George Smith, Chaldaean account of Genesis 1876. — E. Schrader, Die Keilinschriften u. d. alte Testament. 2. A. Gießen 1882.

sie circa 2000 v. Chr., in eine Zeit, wo man von einem hebräischen Volke noch nicht sprechen konnte, da die Ahnen der Hebräer noch ungetrennt unter den Semiten des Wassergebietes Euphrat und Tigris wohnten. Die Genesis weist nun selbst auf Mesopotamien hin und Abraham der Vater des Bundesvolkes stammt von ebendaher,

Will man auf dem Wege der Tradition und der Entlehnung aus dem Sagenkreise Chaldäa's den biblischen Bericht erklären, Nichts hindert, daß Moses den biblischen Bericht geschrieben und zwar in derselben Reihenfolge und mit demselben Inhalt, wie wir ihn vor uns haben. Der Unterschied zwischen beiden Erzählungen würde nur darin bestehen, daß wir im mosaischen Berichte die monotheistische, durch Gottes Veranstaltung bewahrt gebliebene Fassung hätten, in dem chaldäischen Berichte aber die heidnische, polytheistische, eines und desselben Vorganges.

Wir schließen mit dieser Hinweisung auf eine fremde außerbiblische Bestätigung die Beleuchtung der pentateuchkritischen Quellenscheidung, für K. 6—9 der Genesis. Eine ähnliche Vertheidigung könnte auch für den Schöpfungsbericht geführt werden, und ebenso für den babylonischen Thurmbau, und überhaupt für die in der Bibel Gen. 1—11 erzählte Urgeschichte der Menschheit. Es würde sich zeigen, daß in der Bibel die ursprüngliche Objectivität und Wahrheit, die durch den Strudel der Zeiten nicht getrübte Altertümlichkeit der der einen Menschheit eigenen Tradition sich befindet, in Vergleich zu welcher Schilderung die Berichte von Babel und alle übrigen Berichte der Völker sich als vermischt mit Sagen darstellen, daher als secundäre Bildungen. Von doppeltem und dreifachem Erzählungsfaden läßt sich, so lange die gegenwärtigen Argumente bleiben, für den Anfang der Genesis nichts entdecken. Etwas ganz Anderes aber ist es, zu behaupten, Moses habe sich schriftlicher Urkunden bedient, und etwas Anderes ist es, die von der modernen Kritik ausgeschiedenen Quellen seien diese Urkunden. Das Eine ist glaublich und annehmbar, das letztere erscheint uns durchaus unzulässig.

Behandlung der historischen Bücher. Es liegt nicht innerhalb der Gränzen dieser Abhandlung, die exegetischen Gewaltthaten der modernen Kritik noch weiter zu verfolgen. Es

sei kurz auf einige Geständnisse verwiesen, die zeigen, daß der rollende Stein nicht mehr aufzuhalten ist, sobald das Princip der schrankenlosen, von jeder Tradition unabhängigen Kritik zur Basis der Exegese gemacht wird.

Wellhausen treibt nicht bloße Textkritik; seine kritischen Hexateuch-Operationen greifen weiter aus; er setzt auch die literarische Kritik in Contribution. Die Schichten der Gesetzgebung sucht er zu begreifen und zu beweisen aus den Schichten der Tradition. „Unter dem Einflusse des Zeitgeistes ist der gleiche ursprünglich aus einer Qelle geflossene Ueberlieferungsstoff sehr verschieden aufgefaßt und geformt worden, anders im neunten und achten Jahrhundert, anders im siebenten und sechsten, anders im fünften und vierten." „Wo die Sache am klarsten liegt," setzt er seine Sondirungsarbeit ein, bei der Chronik. Was wird seine Untersuchung ergeben? Das bleibe einstweilen außer Acht. Welchen Meister, wessen Principien wird er folgen? „Ich fusse, schreibt er,[1]) durchgehends auf De Wette's kritischen Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik (Beiträge I. 1806)." Warum wählt er sich diesen Gewährsmann? Weil „diese Abhandlung von Graf (Gesch. Bücher des Alt. Test. S. 114 ff.) nicht verbessert [ist], denn die Schwierigkeit ist hier nicht, die Einzelheiten aufzutreiben, sondern einen Gesammteindruck zu geben und des überreichen Stoffes Herr zu werden. Und das hat De Wette viel besser verstanden."

Wie aber De Wette es anstellt, um seines biblischen Stoffes „Herr zu werden," illustriren dessen selbsteigene Worte[2]): „So wie die ganze jüdische Geschichte von ihrer interessantesten und wichtigsten Seite, nämlich der der Religion und des gottesdienstlichen Cultus, nach Wegräumung der Nachrichten der Chronik — eine ganz andere Gestalt, erhält: so erhalten auch die Untersuchungen über den Pentateuch auf einmal eine ganz andere Wendung: eine Menge lästiger, schwer wegzuräumender Beweise für das frühere Vorhandensein der mosaischen Bücher sind verschwunden" u. s. w. Ist denn nicht bei diesem Princip der objective Standpunkt des Forschers verlassen und der freien Dichtung Thüre und Thor geöffnet? Oder kann man

---

[1]) Prolegomena S. 178.

[2]) Beiträge I. S. 145.

frühere dunkle Partieen der Geschichte und Religion nicht durch Rückschluß aus der späteren Auffassung eines Volkes vielfach erkennen? Zumal bei einem Volk von dem Character des jüdischen, das in der Entwicklung seines religiösen Lebens stets den Zusammenhang mit der Vergangenheit aufsuchte und bewahrte? Macht doch Reuß[1]) in seiner Geschichtsconstruktion denselben Gebrauch des Rückschlußes; er will „die Erzählung von vorneherein auf den Boden stellen, wo sie zu Hause sein wird, und das darüber hinausliegende, im Lichte der Rückschau sich darstellende, gleichsam aus dem Geist und Mund des Volkes selbst, in der angemessensten Form wiedergeben." Und Wellhausen selbst erschließt ja mehr als genug aus späteren Thatsachen die früheren Zustände. Warum sollten wir bei der Untersuchung über den Pentateuch die Nachrichten der Chronik wegräumen? Eine Forderung, die wir billig ablehnen. Wir glauben was die Chronik in ihren Berichten als Gesetzliches aufstellt, war als Seinsollendes immer da; wenn es de facto in der Geschichte Israels nicht so sich gestaltete, so liegt die Ursache in der Freiheit des populus durae cervicis, von dem es heißt, daß es seit alten Tagen Widerspenstigkeit, Herzenshärte, geradezu heidnische Stumpfheit und Gleichgiltigkeit Gott entgegengebracht habe. Vgl. Ps. 77, 7—8.

Aber nicht bloß die Bücher der Chronik müssen, damit die bekannten Ergebnisse flott werden, sich tiefe Einschnitte gefallen lassen, sondern auch die übrigen historischen Bücher.

Es ist in der That eine eklektische Wanderung durch die historischen Bücher[2]), welche Wellhausen vorgenommen hat, um zu beweisen, daß den älteren historischen Büchern (Samuel, Könige u. s. w.) der Priestercodex vollkommen unbekannt, daß sie nur das Deuteronomium kennen. Wir erfahren wieder und wieder, daß diese Bücher Ergänzungen, Umarbeitungen und dergleichen mehr in der späteren Zeit unterworfen wurden, wobei immer Vorstellungen aus der späteren Zeit eingetragen wurden. „Die ganze alte Ueberlieferung ist damit (mit Zusätzen oder Retouchen) überzogen, wie mit einem judaistischen Verdauungsschleim."[3]) In seiner Geschichte des Cultus (Kap. 1. Der Ort des Gottes-

---

[1]) GAT S. 33.
[2]) Prolegomena S. 308.
[3]) A. a. O. S. 290. Anm. und Aehnliches an anderen Orten.

dienstes) S. 49, gesteht Wellhausen, und muß es gestehen, daß 2. Kön. 18, 4 schwer wiege gegen seine Argumentation. Denn wenn es hier heißt, daß Ezechias die Höhenhäuser fortgeschafft und die Mahlsteine zerbrochen und die Götzenhaine ausgerodet: so ist dies ein Beweis, daß man schon zur Zeit des Isaias die Unrechtmäßigkeit anderer Cultstätten neben und außer dem gottgewählten zu Jerusalem erkannte, und daß das Centralisationsbestreben offenbar schon uralt ist. Wellhausen hält sich nun für seine Zwecke an die Propheten (Osee, Isaias), welche ja nur gegen geschnitzte und gegossene Bilder polemisirten, nicht aber die Beseitigung und völlige Aufhebung der Bamoth sammt Masseben und Ascheren d. h. die Einheit des Cultus gewünscht hätten. Aber diese Berufung auf die alten Propheten hilft ihm nicht, denn damit hebt er das Zeugniß vom 2. Kön. nicht auf. Der Mann, welcher nach der ganzen Lage der Dinge von den Propheten inspirirt, geleitet, getrieben, den Höhenkult aufhob, ist Ezechias, der fromme König; und laut 2. Kön. 18, 4 ist nicht an eine Reinigung etwa nur des jerusalemischen Tempels zu denken, wobei der außerjerusalemische Cult nicht an sich angegriffen worden, sondern „ipse dissipavit excelsa, et contrivit statuas et succidit lucos, confregitque serpentem aeneum" u. s. w. Also nicht erst 621, zur Zeit des Königs Josias, sondern zur Zeit des Ezechias glaubte man, daß zu Jerusalem der einzig wahre Ort der Gottesverehrung wäre. Ist aber dem so, dann fällt die Geschichte des Cultus in diesem Punkte nicht zusammen mit der von Wellhausen zu beweisenden Reihenfolge der Gesetzesschichten, sondern seine Darstellung der Gesetzesschichten hält sich nicht an das geschichtlich Bezeugte. Eine so bequeme Ausflucht aber, um der unbequemen Stelle (Vgl. dazu noch 2. Kön. 18, 22 die Rede des Rabsaces an die Abgeordneten des Königs Ezechias) zu entkommen, wie sie Wellhausen Prolegomena S. 49 Anm.[1]) gibt,

[1]) „Schwerer als 2. Kön. 18, 22 wiegt allerdings 2. Kön. 18, 4. Indessen so authentische Nachrichten uns auch in der Epitome des Buches der Könige erhalten sind, so haben dieselben doch alle nicht bloß die Auswahl, sondern auch die Bearbeitung des deuteronomischen Redactors passiert, und es ist gar leicht möglich, daß dieser sich zu einer Generalisirung berechtigt glaubte, wodurch die von Jesaja angeregte und durch Hizkia ausgeführte Reinigung (zunächst des Tempels von Jerusalem) von Idolen in eine Beseitigung der Bamoth sammt Masseben und

bestätigt nur unsern Vorwurf, daß die Kritik in der Erklärung der biblischen Zeugniße, nicht auslegt, sondern unterlegt, und als Maxime aufstellt stat pro ratione voluntas. Mit diesem Streiflichte auf die Methode der pentateuchkritischen Operationen sei der gegenwärtige Punkt geschlossen.

Aus den Manipulationen, die am Schöpfungsberichte, an der Sintfluterzählung, an den historischen Büchern, und wie leicht zu zeigen wäre, an allen alttestamentlichen Büchern (die prophetischen, poetischen, didactischen Bücher nicht ausgenommen) vorgenommen werden müssen, ehe die Graf'sche Schule zu ihren Aufstellungen über Scheidung und Altersbestimmung der hexateuchischen Schichten gelangen, und ehe Wellhausen uns sein Bild von Israels und Judas Geschichte geben kann: sehen wir mit Evidenz, daß die neuere und neueste Pentateuchforschung schon längst nicht mehr die Pfade der nüchternen besonnenen Kritik wandelt, sondern die Schranken, welche für jede Erklärung irgendwelcher Schriften aufrecht zu halten sind, allseitig niedergerissen hat, und das Schrifttum der Hebräer zum Tummelplatz exegetischer und poetischer Uebungen macht. So glänzend daher und geistreich die Darstellung ist; so verbarrikadirt hinter den Schwierigkeiten der Linguistik und Geschichte, der Geographie, Chronologie, der Naturkunde und vergleichenden Religionswissenschaft sich die neueste Entwickelung der Bibelkritik präsentirt: dennoch krankt sie an einer inneren Todeswunde, an der Vergewaltigung der Bibel nach Text und Interpretation.

Ascheren verwandelt wurde. Wie wenig die späteren Schriftsteller Zeitunterschiede und Grade in der Ketzerei des ungesetzlichen Cultus anerkennen, ist bekannt (?); sie gehen immer gleich auf's Ganze." — Ob nicht auch Isa. 31, 9 eine schwerwiegende Stelle ist? Der Prophet, der da sagt: „Spruch Jahves, der sein Feuer hat in Sion und seinen Ofen in Jerusalem", gibt damit doch wohl zu verstehen, daß Jahve „sein" Feuer nicht auch noch anderswo hat. Isaias scheint nach dieser Stelle andere Cultstätten nicht für legitim zu halten.

Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus.

Von Max Limbourg S. J.

Die zahlreichen Controversfragen, denen wir in den gedehnten Untersuchungen der Alten über den Habitus begegnen, bezeugen zur Genüge, daß sich hier die philosophisch-theologische Forschung auf einem dunkeln Gebiete bewegt und eben deßhalb fast ununterbrochen mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Der Habitus ist zwar in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung eine subjective Beschaffenheit, allein seine Existenz fällt doch nicht mit jener Bestimmtheit in den Kreis unserer Erfahrung, daß wir sein Wesen mit voller Sicherheit festzustellen vermöchten. Ebenso ist das Wirken des Habitus in beiden der genannten Ordnungen ein psychologisches Phänomen; die Eigenart dieses Wirkens jedoch entzieht sich wiederum vielfach unserem Bewußtsein. Auch die Offenbarung selbst wirft nur spärliches Licht in das Dunkel dieser Frage. Und dennoch ist eine möglichst genaue Kenntniß der Natur und des Wirkens des Habitus für manche philosophische und theologische Erörterung nothwendig und dem Theologen namentlich zur Analyse des Gnadenlebens geradezu unentbehrlich. Diese Kenntniß suchten die Theologen der Vorzeit gemeinhin aus den philosophischen Begriffen von dem Wesen und Wirken des Habitus zu gewinnen oder doch zu erweitern, während umgekehrt die Philosophen in den entsprechenden theologischen Begriffen nicht

unwichtige Aufschlüsse zu finden wußten.[1]) Es besteht eben zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Habitus eine durch den gemeinsamen Namen hinlänglich nahegelegte Analogie, die der theologischen und philosophischen Forschung eine gegenseitige Ergänzung ermöglicht, wenn sie auch nicht alle dunkeln Punkte zu erhellen vermag. — Die gegenwärtige Abhandlung bezweckt nun durch Gegenüberstellung des natürlichen und des übernatürlichen Habitus die Grundlage zu gewinnen für eine nähere Beleuchtung des Wesens und Wirkens beider.

I. Allgemeine Begriffsbestimmungen.

1. Der natürliche Habitus. Mit Aristoteles zählte die Scholastik den Habitus zu jenen Accidenzen, die sie unter dem engeren Begriffe der Qualität zusammenfaßte. Und mit Recht; denn faktisch läßt sich der Habitus unter keiner anderen Categorie des Seins unterbringen. Die Qualität aber ist nach der gangbarsten Begriffsbestimmung jenes Accidenz, das seine Substanz entweder rücksichtlich ihres Seins oder rücksichtlich ihrer Thätigkeit vervollständigt und vervollkommnet.[2]) Sonach zerfallen die Qualitäten in zwei Klassen, deren eine zur Substanz in ontologischer, die andere in dynamischer Beziehung steht. Zu der letzteren Klasse muß der Habitus gerechnet werden.[3]) Er vervollkommnet nicht ausschließlich das Sein, sondern zumeist und vorzüglich das Thätigsein der Substanz. Und weil die von Suarez aufgestellte Definition gerade diesen Grundcharakter des Habitus am schärfsten zum Ausdruck bringt, scheint sie uns vor allen

[1]) Recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. So schreibt Suarez in seinen metaphysischen Disputationen (Disp. 44. sect. 11. n. 29), während er in seinen Abhandlungen über die Gnade betreffs desselben Gegenstandes sagt: In his, quae expresse revelata non sunt, non possumus de supernaturalibus philosophari nisi per proportionem ad naturalia (De grat. lib. 6. c. 5. n. 12).

[2]) Accidens complens ac perficiens substantiam tam in existendo quam in operando. Albert. M., Praed. c. 1. — Neuestens hat man diese Definition aus dem Grunde beanstandet, weil sie „zu weit" sei und „mindestens die schlechten Beschaffenheiten" ausschließe; allein das Wort perficere ist offenbar nicht im ethischen, sondern im ontologischen Sinne zu fassen.

[3]) Est (habitus) propria quaedam species qualitatis proxime ordinata ad iuvandam potentiam in operatione sua. Suarez, Disp. met. 44. init.

übrigen den Vorzug zu verdienen. Sie lautet: Der Habitus ist eine bleibende und an sich ständige Beschaffenheit eines Subjektes, die ihrer Natur nach eine Hinordnung zur Thätigkeit in sich trägt, nicht aber die erste Befähigung zur Thätigkeit verleiht, sondern diese vielmehr unterstützt und erleichtert.[1]) Der Habitus ist also eine Beschaffenheit; denn er läßt sich, wie bereits bemerkt, unter keiner anderen der neun aristotelischen Categorien der Accidenzen außer unter der Categorie der Qualität unterbringen. Er ist sodann eine bleibende und an sich ständige Beschaffenheit; er ist eben nicht, wie die Akte, etwas Vorübergehendes, noch auch, wie diese, etwas von dem aktuellen Einflusse der Potenzen in seinem Dasein Bedingtes und Abhängiges. Hierin liegt auch der Grund, warum die Peripatetiker den Habitus eine schwer zu beseitigende (difficile mobilis) Beschaffenheit oder Verfassung zu nennen pflegen. Der Habitus trägt ferner seiner Natur nach eine Hinordnung zur Thätigkeit in sich; er ist also wesentlich ein dynamisches Prinzip und unterscheidet sich gerade hierdurch von jenen Qualitäten, die ihrer Natur nach vielmehr als Seinsmomente der Substanz gedacht werden müssen. Endlich verleiht er seinem Träger weder die radikale Befähigung zur Thätigkeit, denn diese gibt die Seele selbst, noch auch die Fähigkeit zum Handeln überhaupt und schlechthin, da diese mit und in den Potenzen gegeben ist; sondern er unterstützt und fördert die bereits vorhandene Fähigkeit zum Handeln durch die von ihm gewährte Erleichterung des Vollzugs der jener eignenden Thätigkeit. Dieses letztere Charakteristikon macht es auch ersichtlich, warum der h. Thomas behauptet, daß der Habitus, wiewohl er keine bloße Alteration der Potenz sei, sondern in dieser vielmehr gleich einer bleibenden Bestimmung oder Form ruhe, dennoch für sie keinen Zwang zu bestimmter Thätigkeit mit sich führe.[2])

---

[1]) Qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam. Ib. sect 1. n. 6.

[2]) Potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum (sc. habitum), quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis et manentis in subiecto, ita tamen, quod per eam non de necessitate potentia ad unum cogatur. De virt. qu. 1. a. 1.

Gegen diese Auseinandersetzung wird man unbezweifelt sofort den Einwand erheben, daß solchergestalt die von den alten Schulen allgemein festgehaltene Unterscheidung zwischen entitativen und operativen Habitus fallen gelassen und sogar unmöglich gemacht werde. Es ist allerdings ganz richtig, daß die Alten nach dem Vorgange des Stagiriten gewisse ständige Körperbeschaffenheiten, in denen an und für sich keine Beziehung zur Thätigkeit zu liegen scheint, gemeinhin mit dem Namen Habitus zu belegen pflegten, z. B. die Gesundheit, die Schönheit u. A.; allein der h. Thomas bemerkt nicht selten, daß die genannten Beschaffenheiten streng genommen keine Habitus, sondern vielmehr zuständliche Dispositionen[1]) oder von der Körperanlage geforderte Dispositionen seien[2]), denen der eigentliche Charakter des Habitus fehle,[3]) die deßhalb auch Aristoteles selbst nicht schlechthin, sondern nur gleichsam Habitus nenne.[4]) In gleicher Weise spricht Gregor von Valentia[5]); Suarez aber sucht überdies wiederholt den Beweis zu erbringen, daß diese ständigen Körperbeschaffenheiten nur per quandam analogiam den Namen Habitus trügen, weil z. B. die Schönheit den Körper in analoger Weise ziere, wie die Tugend die Seele.[6]) Auf diese Analogie hat übrigens auch schon der h. Thomas hingewiesen[7]) und vor ihm Cicero.[8]) Auch schließt Vasquez eine Besprechung dieser Frage mit dem Bemerken, daß die Philosophen seiner Zeit die auf eine Thätigkeit sich hinordnenden zuständlichen Beschaffenheiten mit Vorzug Habitus zu nennen pflegten[9].) Endlich darf nicht übersehen werden, daß nach dem h. Thomas und anderen bedeutenden Vertretern der Scholastik die oben erwähnten ständigen Beschaffenheiten info-

---

[1]) Habituales dispositiones. 1. 2. qu. 50. a. 1; cf. ib. qu. 49. a. 3. ad 3.
[2]) Debitae dispositiones corporis. Ib. qu. 55. a. 2. ad 1.
[3]) Non tamen perfecte habent rationem habituum. Ib. qu. 50. a. 1.
[4]) Non dicit (Aristoteles), quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in graeco habetur. Ib. ad 2.
[5]) Non omnino proprie est habitus (sc. sanitas). In 1. 2, disp. 4. qu. 1. p. 1.
[6]) L. c. sect. 5. n. 21; cf. sect. 13. n. 7.
[7]) 1. 2. qu. 55. a. 2. ad 1.
[8]) Tusc. quaest. IV. 13
[9]) Habilitates ad sciendum et ad moderandos animi affectus praecipue nunc philosophi habitus vocant, quae nimirum generantur a nobis consuetudine et adsidua exercitatione. In 1. 2. disp. 78. c. 2.

ferne Habitus genannt werden können, als sie den Körper zur richtigen Vollziehung seiner Thätigkeit veranlagen. So wird, um ein von Thomas und Aristoteles angeführtes Beispiel zu gebrauchen, das Auge gesund genannt, wann und weil es die ihm eignende Thätigkeit zu verrichten vermag.[1]) Und diese Behauptung dehnt der h. Thomas abermals mit Berufung auf den Stagiriten auf den ganzen Körper oder seine einzelnen Glieder aus, inwieferne von ihnen die Gesundheit ausgesagt wird.[2]) Ja, die Gesundheit wird sogar, wie wiederum der h. Thomas zur Erklärung der Lehre des Philosophen anmerkt, eine Tüchtigkeit (virtus) genannt, weil sie eben dem Körper die richtige Verfassung und mit dieser die Befähigung zur naturgemäßen Thätigkeit verleiht.[3]) Kurz, die erwähnten Körperbeschaffenheiten führen den Namen Habitus zufolge ihrer Beziehung zur Thätigkeit, also wegen des in ihnen sich vorfindenden dynamischen Momentes.[4])

Noch mehr; wenn wir die Gesammtaufstellungen des heil. Thomas betreffs unserer Frage auf ihre Resultate prüfen, werden wir finden, daß er sich den Habitus in letzter Linie als dynamisches Prinzip gedacht habe. Und da die betreffenden Gedankengänge des Aquinaten sich überdies zur Erklärung und Stützung der oben aufgestellten Definition als sehr dienlich erweisen, so lohnt es sich auch aus diesem Grunde der Mühe, sie kurz zu reproduziren. — Im Allgemeinen begegnen wir bei Thomas einer dreifachen Betrachtungsweise des Habitus. Zunächst untersucht er den Habitus an und für sich, sodann in Rücksicht auf seinen Träger, und endlich in Rücksicht auf seine Ursachen.

---

[1]) In corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere, quia oculus sanus dicitur, qui opus oculi recte perficere potest, (ut dicitur 10. de animal. c. 1.) In 3. dist. 23. qu. 1. a. 1.

[2]) Unde philosophus dicit (in 10. de hist. animal. c. 1. circ. princ.), quod homo dicitur sanus vel membrum sanum, quando potest facere operationem sani et est simile in aliis. 1. 2. qu. 49. a. 3. ad 3.

[3]) Habitus . . . etiam corporei sunt quaedam virtutes et malitiae; virtus enim universaliter cuiuslibet rei est, quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit, unde virtus corporis dicitur secundum quam bene se habet et bene operatur, ut sanitas. In phys. VII. lect. 5.

[4]) Per se competit eis (pulchritudini et sanitati) relatio, quae est ad bonum opus Id. ib.

Betreffs des Habitus an und für sich stellt Thomas das Prinzip auf: Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum.[1]) Sein Beweis für diese Behauptung ist in Kürze Folgender: Jeder Habitus besagt eine Beziehung zur Natur seines Trägers, weil er nach der Definition des Stagiriten eine dieser Natur zusagende oder nicht zusagende Verfassung ist. Was aber mit der Natur in einer derartigen Beziehung steht, involvirt zugleich auch eine Hinordnung zur Thätigkeit, denn der nächste Zweck jeder Natur ist die Thätigkeit oder etwas durch Thätigkeit Erworbenes.[2])

---

[1]) 1. 2. qu. 49. a. 3.

[2]) Cf. ib. ad 3. An einer anderen Stelle spricht der h. Lehrer diesen Gedanken also aus: Operatio est finis operantis, quum omnis res secundum philosophum (1. coel. et mund. 3. 32) sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum. De verit. qu. 1. a. 1. — Die dem Stagiriten entnommene Definition, auf die sich der obige Beweisgang stützt, lautet also: *ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὐ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο* (Met. IV. 20). Mit Recht behauptet Suarez, diese Definition biete vielmehr eine Eintheilung des Habitus, als das dem guten und schlechten Habitus gemeinsame Formalement des Habitus überhaupt, nämlich die Hinordnung zur Thätigkeit und deren Erleichterung (l. c. sect. 1. n. 8). Der h. Thomas findet übrigens, wie oben im Text gezeigt wird, auch dieses Moment in der beregten Definition. — Zudem gibt Aristoteles selbst in einer anderen Definition diesem Gedanken schärferen Ausdruck; er definirt nämlich die Habitus als *ἕξεις, καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὐ ἢ κακῶς* (Ethic. II. 5.). Dieses gute oder schlechte Verhalten den Strebungen des niederen Begehrungsvermögens gegenüber erklärt er sodann durch folgendes Beispiel: Ein ständiges Erzürnen über oder unter Gebühr ist eine verkehrte, der Zorn dagegen, der das richtige Maß zu halten versteht, eine gute Verfassung. Offenbar bringt Aristoteles hier den Habitus in Beziehung zur Thätigkeit. Der h. Thomas aber verallgemeinert diese Definition, indem er sie auch auf die übrigen eines Habitus fähigen Vermögen in folgender Weise überträgt: Secundum philosophum (in 2. Ethic. c. 5.) habitus est, quo habemus nos ad passiones bene vel male, et universaliter consideranti haec adparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est, qua consideramus aliquid simpliciter, habitus vero, quo possumus illud bene vel male, sicut intellectus, quo possumus, scientia, qua bene consideramus, concupiscibilis, qua concupiscimus, temperantia, qua bene concupiscimus, intemperantia, qua male (In 4. dist. 4. qu. 1. a. 1.) Um endlich dieser Definition eine allgemeinere und richtigere Fassung zu geben, erweitert sie der h. Thomas also: Habitus dicuntur secundum quos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male (1. p. qu. 83. a. 2.).

Zudem kann, wie Thomas anderswo anmerkt, von der Convenienz oder Disconvenienz einer Disposition der Natur nur insoferne die Rede sein, als diese ihren Träger zu zweckdienlicher oder zweckwidriger Thätigkeit veranlagt; hiernach bemißt sich ja gerade, ob die betreffende Disposition gut oder schlecht zu nennen ist.[1])

Was sodann den Träger des Habitus anbelangt, so hat der h. Thomas seiner diesbezüglichen Ansicht wohl selbst den richtigsten Ausdruck verliehen in dem Satze: Nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia.[2]) Hieraus könnten wir sofort den Schluß ziehen, den wir auch bei Thomas selbst finden, daß wie die Potenz ihrem innersten Wesen nach eine Hinordnung zur Thätigkeit in sich beschließt, so auch der Habitus, als Vervollkommnung der Potenz, nothwendig die gleiche Bestimmung haben müsse. Folgen wir jedoch vorerst der Entwickelung, wie sie Thomas uns bietet. Zunächst muß der Körper als solcher aus der Reihe der Träger wirklicher Habitus ausgeschlossen werden, weil die oben bereits erwähnten körperlichen Beschaffenheiten: Gesundheit, Krankheit, Schönheit u. s. w., streng genommen keine Habitus sind. Aber auch die Seele kann ihrer Wesenheit nach gefaßt nicht als Subjekt eines (natürlichen) Habitus gedacht werden, weil sie ihrer Wesenheit nach einer weiteren Vervollkommnung und Vollendung weder bedarf noch fähig ist. Dagegen ist die Seele, als Prinzip der Thätigkeit gefaßt, das Subjekt der Habitus. Da sich jedoch die Seele als ein derartiges Prinzip nur in den Potenzen bethätigt, so erübrigen diese letzteren als das eigentliche Subjekt der Habitus. Allein diese Vermögen sind zum größten Theile organischer Natur, und von diesen sind wiederum viele mit Naturnothwendigkeit thätig und können darum niemals die Träger eines Habitus werden. Das Entstehen eines Habitus hat nach der constanten Lehre des

---

[1]) Habitus specie distinguuntur . . . in ordine ad naturam . . . secundum convenientiam ad naturam vel etiam disconvenientiam ab ipsa, et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus; nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturae agentis, habitus autem malus, qui disponit ad actum non convenientem naturae. 1. 2. qu. 54. a. 3.

[2]) 1. p. qu. 83. a. 2.

h. Thomas und der meisten Peripatetiker eine Indifferenz für verschiedene Thätigkeit zur Voraussetzung. Nur unter dieser Voraussetzung kann durch freigewollte Wiederholung und Uebung einer bestimmten Thätigkeit endlich jene Fertigkeit und Leichtigkeit in der Verrichtung eben dieser einen Thätigkeit erzielt und erworben werden, die wir Habitus zu nennen pflegen. Wo Nöthigung oder Instinkt die Thätigkeit bestimmen, also eine Naturbestimmung zur Thätigkeit vorliegt, ist die Bildung eines Habitus unmöglich. Der Naturzwang, sagt Aristoteles, schließt eine ihm entgegengesetzte Angewöhnung aus; der Stein kann es sich nicht angewöhnen in die Höhe zu steigen, noch das Feuer seine Flammen abwärts zu kehren. (Ethic. II. 1.) Ebenso kann auch das Thier, weil es durch seinen Naturinstinkt zur Thätigkeit getrieben wird, aus sich niemals einen Habitus gewinnen, wenngleich der Mensch durch Uebung dem Thiere gewisse Gewohnheiten beibringen kann, die man gleichsam und im uneigentlichen Sinne Habitus nennen könnte. Eine Naturbestimmung ad unum fehlt nur dem Intellekte, dem Willen und jenen sensitiven Fähigkeiten, die auch unter dem Einflusse des Intellekts und des Willens thätig zu sein vermögen, und demnach durch diese zu häufiger Wiederholung des gleichen Aktes und endlich so zu einer leichteren und fertigeren Vollziehung eben dieses Aktes gebracht werden können. Nach alledem stellen sich uns die genannten Vermögen als die eigentlichen Träger eines Habitus dar, dieser selbst aber erweist sich uns seinem innersten Wesen nach als dynamisches Prinzip.[1]) Und diese Hinordnung zur Thätigkeit liegt nicht gleichsam zufälliger Weise im Habitus, nein sie kommt ihm nach Thomas proprie et

[1]) Cf. 1. 2. qu. 50. a. 1, a. 2, a. 3; cf. in 3. dist. 23. qu. 1. a. 1; de virt. qu. 1. a. 1. Kurz und bündig stellt Gregor von Valentia dieses Lehrstück nach dem h. Thomas dar mit den Worten: Omnem habitum in universum habere ordinem ad operationem. Seine dem h. Thomas gleichfalls entnommene Beweisführung für die Richtigkeit obiger Behauptung ist diese: Nam (habitus) aut est subiective in ipsa natura substantiae aut in aliqua potentia ipsius. Si in aliqua potentia, perspicuum est, illum habere ordinem ad operationem et quidem immediatum; nam disponit subiectum secundum naturam ipsius, quae peculiariter est ordinata ad operationem. Si fuerit in natura ipsius substantiae, ut sanitas . . . tunc saltem mediate habet ordinem ad operationem, quia omnis natura est propter operationem, cuius etiam est principium primum. L. c.



essentialiter zu.[1]) Aus diesem Grunde nennt denn auch der hl. Lehrer den Habitus geradezu principium elicitivum operationis[2]) oder principium actus[3]), nicht zwar als ob der Habitus selbst eine Potenz sei, sondern weil er eine Zugabe zur Potenz ist, durch welche diese in ihrer Thätigkeit vervollkommnet wird[4]), da sie durch ihn eine Geschicklichkeit, Leichtigkeit und Fertigkeit bei Vollzug ihrer Thätigkeit erlangt, beziehungsweise die ihrer Thätigkeit etwa entgegenstehende Schwierigkeit, Ungeschicklichkeit und Unbeholfenheit gehoben wird[5]). — Das Gesagte resumirt der h. Bonaventura gleichsam, indem er schlechthin behauptet, der Habitus sei als eine Fertigkeit der Potenz in der Verrichtung ihrer Thätigkeit aufzufassen.[6])

Weitere Belege für die bisherigen Erörterungen gewinnen wir aus der Untersuchung der Ursachen des Habitus. — Bezüglich der Zweckursache der Habitus spricht sich der h. Thomas kurzweg dahin aus, daß die Habitus der Bestimmung dienen, unsere Vermögen zu vervollkommnen.[7]) Und es läßt sich auch in der That kein anderer Zweck der Habitus ausfindig machen, als eben dieser, unseren Fähigkeiten, die nicht an eine bestimmte Richtung gebunden sind und sonach keine Naturbestimmung ad unum haben, zur Verrichtung einer bestimmten Thätigkeit eine gewisse Leichtigkeit und Fertigkeit zu geben und auf diese Weise eine Stetigkeit des Handelns herbeizuführen.[8]) Da aber der Habitus diese Fertigkeit und Stetigkeit des Handelns deßhalb bewirkt, weil er eine tiefwurzelnde Angewöhnung oder, wie die alte Schule sich ausdrückte, eine schwer zu beseitigende Beschaffenheit und gleichsam eine altera natura ist,

---

[1]) 1. 2. q. 49. a. 1., cf. ib. a. 3.; de virt. l. c.

[2]) In 1. dist. 3. qu. 5. a. 5.

[3]) In 2. dist. 24. qu. 1. a. 1.

[4]) Quantum in primo adspectu adparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. De verit. qu. 20. a. 2.

[5]) Habitus facit habilem ad actum tollendo inhabilitatem, quae est ex imperfectione potentiae. In 4. dist. 4. qu. 2. a. 2. quaestiunc. 6. ad 4; cf. de malo qu. 4. a. 2. ad 4.

[6]) Habitus est, quo potentia facilis est in actum. In 1. dist. 3. a. 2. qu. 1. ad 1.

[7]) Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae, quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum. In 3. dist. 23. qu. 3. a. 1.

[8]) 1. 2. qu. 49, a. 4; ib. ad 1. et ad 3.

so führt er zugleich eine gewisse Neigung zu bestimmter Thätigkeit und einen Genuß bei deren Vollzug mit sich. Diese Momente kehrt besonders folgende vom h. Thomas gutgeheißene Definition des Habitus hervor: Ad habitus rationem pertinet, quod sit qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operatur.[1])

Wie die Zweckursache, so bezeugt auch die Wirkursache des Habitus die ihm wesentliche Hinordnung zur Thätigkeit. Der h. Thomas unterscheidet aber eine dreifache Wirkursache des Habitus: die Natur, die eigene Thätigkeit und Gott.

Von Natur aus hat der Mensch, wenn wir wiederum nur die Resultate der einschlägigen Untersuchungen des h. Thomas im Auge behalten, keinen eigentlichen Habitus, sondern nur gewisse diesbezügliche Anfänge oder Anlagen.[2]) Diese kommen aber entweder der Natur und der Art als solcher oder dem Einzelwesen zu. Der Natur als solcher kommt nur der sog. habitus principiorum zu, den Aristoteles schlechthin νοῦς, die Scholastik intellectus nennt.[3]) Es ist diese von neueren Philosophen wohl auch Einsicht genannte Naturanlage nichts anderes, als jene große Leichtigkeit, mit der die sich entwickelnde Vernunft unmittelbar die obersten Grundsätze des intellektuellen und ethischen Lebens erfaßt. Viele und zwar ansehnliche Schriftsteller halten diese Naturanlage für einen wirklichen Habitus; nach dem h. Thomas aber ist sie ein habitus naturalis secundum inchoationem.[4]) — Bei den einzelnen Individuen sodann wird die Ausbildung eines Habitus im Erkenntniß- oder Strebevermögen nicht selten von subjektiven Dispositionen befördert. Organische Dispositionen

[1]) 3. p. qu. 68. a. 4. ob. 3; cf. cont. gentil. III. 150. n. 5.
[2]) Inchoationes naturales. 1. 2. qu. 51. a. 1.
[3]) Vgl. diese Zeitschrift 1881, 230.
[4]) Ib. — Die Meinung, der habitus principiorum sei ein wirklicher entweder angeborener oder erworbener Habitus, ist in der That schwer zu begründen. Es handelt sich hier um die Erkenntniß der schlechthin ersten Principien. Diese stellen sich aber dem Geiste mit solcher Evidenz dar, daß er nicht nur zum Assens gezwungen, sondern in deren Erkenntniß auch vollkommen irrthumslos ist. Eine Schwierigkeit, die hier gehoben, oder eine Erleichterung, die hier geboten werden könnte rücksichtlich des zu leistenden Assensus, ist unerfindlich. Gregor von Valentia bespricht die einzelnen Anschauungen der Philosophen und schließt sich der Behauptung an, habitum principiorum re idem esse cum potentia intellectus. L. c. p. 2; cf. Mastrius, Met. disp. 3. qu. 3. n. 33.

oder die körperliche Complexion bieten gleichsam keimartige Anfänge eines Habitus; so sprechen wir von höherer Befähigung zur intellektuellen Ausbildung, von einer Naturanlage zur Sanftmuth u. s. w.[1]) Wenn man nun auch diese Naturanlagen für wirkliche Habitus halten wollte, was sie in der That nicht sind, so trügen auch sie offen den Charakter dynamischer Prinzipien.

Die zweite Ursache, durch die ein Habitus bewirkt wird, sind die Akte jener Vermögen, die überhaupt als Träger eines Habitus gedacht werden können, d. h. deren Thätigkeit unter irgend einem Einflusse der Willensfreiheit sich zu vollziehen vermag, und die deßhalb durch den Einfluß des Willens so lange zur Wiederholung und Uebung der gleichen Thätigkeit gebracht werden können, bis schließlich jene Leichtigkeit und Fertigkeit in der Verrichtung der gedachten Thätigkeit und jene bleibende Verfassung sich erzeugt, die wir Habitus nennen. Auf diese Weise gewinnt das Erkenntnißvermögen den Habitus einer Wissenschaft, das Strebevermögen aber jene Habitus, die man moralische Tugenden zu nennen pflegt.[2]) Die innere Naturbeziehung dieser Habitus zur Thätigkeit liegt auf der Hand.

Endlich kann Gott selbst die Wirkursache verschiedenartiger Habitus sein. Bekanntlich nennt man diese Habitus in Rücksicht auf ihren Urheber eingegossene Habitus (habitus infusi). Falls sie jedoch auch durch natürliche Kraft hätten erworben werden können, wenn auch nicht in dem gleichen Grade der Vollendung, heißen sie infusi per accidens; falls sie aber zu einer Thätigkeit den Grund legen, die unsere natürlichen Kräfte übersteigt, heißen sie infusi per se.[3]) Jene erzwecken eine vollkommnere Verrichtung der natürlichen Thätigkeit, diese geben die Möglichkeit übernatürlichen Handelns.

Diese in flüchtiger Skizze aufgeführten Untersuchungen des h. Thomas faßt er selbst gleichsam zusammen in folgender Begriffsbestimmung: Im eigentlichen Wortsinne ist der Habitus eine Beschaffenheit, die, weil sie eine Form und Vervollkommnung der Potenz ist, als Prinzip der Thätigkeit und folglich als eine Zugabe zur

[1]) Der h. Thomas nennt auch diese Naturanlagen habitus (cognoscitivus oder adpetitivus) secundum inchoationem naturalem. Ib.

[2]) S. Thom. ib. a. 2.

[3]) Ib. a. 4.

Potenz zu fassen ist, zu der sie sich verhält, wie die Vervollkommnung zu dem der Vervollkommnung Fähigen.[1])

2. Der übernatürliche Habitus. Wollte man mit dem h. Bonaventura[2]) den Willen als den Träger der heiligmachenden Gnade ansetzen, so könnte man die obigen Auseinandersetzungen, selbstverständlich unter Wahrung und Berücksichtigung der übernatürlichen Ordnung, einfachhin auf die übernatürlichen Habitus übertragen. In diesem Falle müßte man die heiligmachende Gnade lediglich als eine übernatürliche Vervollkommnung und Erhöhung des Willens ansehen, und sie wäre im strengsten Sinne des Wortes ein Habitus. Allein die erwähnte Ansicht des seraphischen Lehrers steht wegen der großen sich ihr entgegensetzenden Schwierigkeiten wohl so ziemlich verlassen da[3]), während die Ansicht des englischen Lehrers, nach welcher die Wesenheit der Seele das Subjekt der heiligmachenden Gnade ist,[4]) allgemeine Geltung gewonnen hat. Nun scheint aber gerade dieser Lehrpunkt unserer obigen Entwickelung jede Probe- und Stichhaltigkeit zu entziehen. Oder sind wir nach dieser allgemeinen giltigen Lehre nicht gezwungen, einen Habitus anzuerkennen, der sich uns als absolute Form darstellt und infolge dessen ohne jede Beziehung zur Thätigkeit gedacht werden muß? — Wir gestehen bereitwilligst zu, daß die heiligmachende Gnade zunächst und zumeist eine Theilnahme am göttlichen Sein verleiht und so die Substanz der Seele zu einem übernatürlichen Sein erhebt; nichts destoweniger wahrt die oben aufgestellte Begriffsbestimmung ihre volle philosophisch-theologische Berechtigung. Vor allen Dingen möge man sich vergegenwärtigen, daß die alten Schulen im engsten Anschluß an Aristoteles[5]) die Qualitäten in vier Klassen eintheilten und an dieser Eintheilung strengstens festhielten.

---

[1]) Habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quamdam, quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae, sicut perfectio perfectibili. In 2. dist. 24. qu. 1. a. 1.

[2]) In 2. dist. 26. qu. 5.

[3]) Cf. Suarez, De grat. lib. 6. c. 12. n. 13.

[4]) 1. 2. qu. 110. a. 4; cf. ib. qu. 50. a. 2.

[5]) Categ. c. 6.

Und auch heute noch vermögen wir jener Eintheilung keine bessere und wissenschaftlich haltbarere zu substituiren. Zur ersten Klasse rechnet Aristoteles den Habitus (ἕξις) und die Disposition (διάθεσις)[1], zur zweiten die Fähigkeit (δύναμις) und die Unfähigkeit (ἀδυναμία)[2], zur dritten die sinnlich wahrnehmbaren entweder vorübergehenden (πάθη, passiones) oder bleibenden Eigenschaften oder Beschaffenheiten (παθητικαὶ ποιότητες, patibiles qualitates)[3], zur vierten endlich die (natürliche) Gestalt (σχῆμα) und die (künstliche) Form (μορφή)[4]. Selbstverständlich mußten die Scholastiker zufolge dieser Eintheilung zur näheren Bestimmung des Wesens der heiligmachenden Gnade dieser einen Platz unter den Habitus anweisen. Denn einerseits fällt sie unbestritten unter die Categorie der Qualität, andererseits steht sie ersichtlich dem Habitus am nächsten. Sie ist nämlich nicht wie immer eine Theilnahme am göttlichen Sein, durch sie wird überdies die Seele in den Besitz einer höheren Natur gesetzt und erhoben. Wie nun aber die Natur überhaupt als das Prinzip der Thätigkeit aufgefaßt wird, weil ja mit ihr das Sein und das Grundprinzip aller Thätigkeit gegeben ist, so wird auch die Gnade, weil sie eine höhere uns gewordene Natur ist, mit Recht als ein übernatürliches Sein der Seele, zugleich aber auch als das Grundprinzip des übernatürlichen Lebens angesehen. Und wie ferner die Wesenheit unserer Seele das radikale Prinzip unserer Lebensthätigkeit genannt wird, diese aber durch die Potenzen sich vollzieht, so hat auch unsere Seele durch die Gnade ein Prinzip höherer Lebensthätigkeit gewonnen, zu deren Vollziehung gleichfalls entsprechende höhere Fähigkeiten

---

[1]) Nomen habitus diuturnitatem quandam importat, non autem nomen dispositionis. S. Thom. 1. 2. qu. 49. a. 2. ad 3.

[2]) Impotentia „talis est potentia, ut imbecillis sit ad suum actum exercendum vel ut facile impediatur, ne illum exequi possit", „ut hebetudo ingenii ad percipiendum vel imbecillitas memoriae ad retinendum." Suarez, l. c. disp. 42. sect. 3. n. 11.

[3]) Tunc est passio, si cito transiens (v. c. pallor ex metu), passibilis (patibilis) qualitas, si sit manens (v. c. pallor ex infirmitate). S. Thom. 1. 2. qu. 50. a. 1. ad 3.

[4]) Forma et figura in hoc ab invicem differunt, quod figura importat terminationem quantitatis, est enim figura quae termino vel terminis comprehenditur; forma vero dicitur, quae dat esse specificum artificiato, formae enim artificiatorum sunt accidentia. Id. in VII. phys. lect. 5.

zugleich mit der Gnade gegeben werden. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis, sagt Thomas.[1]) Weil also die Seele durch die Gnade zum Besitze eines höheren Lebensprinzipes erhoben wird, deßhalb ist die Gnade nothwendig zugleich ein dynamisches Prinzip. Dieser Gedanke ist es denn auch, der allen Analogien zwischen der Seele und der Gnade, deren Ausnützung wir bei den Theologen so häufig begegnen, zu Grunde liegt. Wie alle natürliche Lebensthätigkeit, sagt beispielsweise Suarez, von dem substantiellen Lebensprinzip ausgeht, so ist die Gnade gleichsam das substantielle Lebensprinzip jeglicher übernatürlichen Lebensbethätigung.[2]) Und wie man nach der Ansicht desselben Theologen[3]) vom philosophischen Standpunkte aus annehmen kann, daß in der natürlichen Ordnung die Seele nicht nur durch ihre Potenzen, sondern auch ihrer Wesenheit nach thatsächlichen Einfluß nehme auf die Erzeugung der natürlichen Lebensakte und bei deren Entstehen aktiv mitwirke[4]), ebenso kann man vom theologischen Standpunkte aus annehmen, daß die Gnade nicht nur durch die eingegossenen Tugenden, sondern auch selbst aktiv mitthätig sei bei der Entstehung der übernatürlichen Lebensakte.[5]) So erweist sich aber wiederum die Gnade als dynamisches Prinzip.[6]) Hiermit ist jedoch zugleich auch der Grund aufgedeckt, warum man die heiligmachende Gnade immerhin einen Habitus nennen kann; sie ist eben eine bleibende Beschaffen-

---

[1]) 1. 2. qu. 110. a. 4. ad 2.

[2]) De gratia lib. 6. c. 13. n. 15.

[3]) Ripalda sagt, daß dieser Ansicht des P. Suarez der größere Theil der neueren Philosophen (major et melior pars neotericorum) zustimme. De ente supernat. disp. 30. n. 5.

[4]) Ad opera vitae praecipue sensitiva et intellectualia non solum per se concurrit potentia proxima, sed etiam anima tanquam principium eminens et universale. Ib. n. 14.

[5]) Addo, mihi esse valde probabile, gratiam hanc habitualem habere influxum activum in omnes actus supernaturales tam viae, ubi est inchoata, quam patriae, ubi est consummata; qui quidem influxus formaliter seu habitudine distinctus sit ab influxu virtutis, neque vero superfluus sit, quia a virtute est tanquam a principio proximo, a gratia vero tanquam a principio remoto et principali in suo ordine. Id. ib.

[6]) Hoc ergo modo satis probabiliter dicitur, gratiam hanc dari ad agendum, non ut principium proximum, sed ut principium eminens et universale. Id. ib.

heit, deren innerstes Wesen zugleich wenigstens eine mittelbare Beziehung zur Thätigkeit in sich beschließt, weil sie als radicale principium operationum supernaturalium gedacht werden muß.[1]) Daß sie aber ein Habitus im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden könne, dürfte wohl schwerlich jemand behaupten wollen. Die offizielle Sprache der Kirche vermeidet diesen Ausdruck in auffallender Weise.[2]) Der heil. Thomas verneint es — und hierin stimmen ihm große Theologen bei — daß die Gnade ein eigentlicher Habitus sei, weil ihr eben die unmittelbare Beziehung zur Thätigkeit fehle;[3]) nichtsdestoweniger sei sie zu der ersten von Aristoteles aufgestellten Klasse der Qualitäten zu zählen, obwohl die alte Philosophie, der ein der Gnade ähnliches Accidenz unbekannt gewesen, nur auf die Thätigkeit sich (unmittelbar) hinordnende Accidenzen zu dieser Klasse gerechnet habe.[4]) Dem entspricht auch der theologische Sprachgebrauch, nach welchem die heiligmachende Gnade eine qualitas per modum habitus genannt zu werden pflegt.

Was sodann die eingegossenen Tugenden betrifft, so werden

---

[1]) Kilber, de grat. hab. c. 1. a. 1. n. 403.

[2]) Das Concil von Vienne nennt die heiligmachende Gnade, wo es der vom Papste und den Conciliumsvätern angenommenen Ansicht Ausdruck gibt, schlechthin gratia informans. (Opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro adprobante concilio, duximus eligendam. De sum. Trin. et cath. fid.). Nach Bellarmin vermied es das Concil von Trient geflissentlich diese Frage zur Entscheidung zu bringen; der Cardinal fügt jedoch bei: Tamen esse qualitatem permanentem per modum habitus atque animae inhaerentem satis aperte definivisse videtur (De grat. et lib. arb. I. 3.). Allerdings erzählt dagegen Pallavicini, daß ein diesbezügliches Postulat nur aus dem Grunde abgewiesen worden sei, weil das Wort inhaeret hinlänglich nahelege, es handele sich um einen Habitus (Hist. conc. trid. VIII. 14. n. 13.

[3]) Gratia „non est illud, quo immediate recte vivitur“. In 2. dist. 27. qu. 1. a. 2. ad. 8.

[4]) Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum. De verit. qu. 27. a. 2. ad 7; cf. Greg. de Val. l. c. disp. 5. qu. 1. p. 2; Suarez, De grat. lib. 6. c. 4. n. 1; Tanner, Theol. schol. II. disp. 3. dub. 1. n. 2.

diese allgemein und mit Recht übernatürliche Habitus genannt. Allgemein gefaßt ist zwar der Begriff Habitus ein generischer Begriff, zu dem Tugend und Laster als Spezies sich verhalten; allein in der übernatürlichen Ordnung sind Habitus und Virtus nicht untergeordnete, sondern vollständig sich deckende Begriffe, d. h. jede virtus infusa ist ein übernatürlicher Habitus und jeder übernatürliche Habitus ist eine virtus infusa, inwiefern wir unter dem Begriffe virtus infusa auch die Gaben des h. Geistes zusammenfassen.[1]) Um dem Gange der Entwickelung nicht vorzugreifen, genügt es zur Feststellung obiger Behauptung auf die classisch gewordene, aus verschiedenen Texten des heil. Augustin sich zusammensetzende und vom h. Thomas constant festgehaltene Definition der Tugend hinzuweisen. Sie lautet: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis. Zunächst bemerkt der h. Thomas, diese Definition lege das innerste Wesen der Tugend klar.[2]) Denn, fährt er fort, die vollkommene Wesensbestimmung eines Dinges wird aus der Darstellung aller seiner Ursachen gewonnen. Die obige Definition umfasse aber alle Ursachen der Tugend. Und zwar biete sie zuerst deren Formalursache; diese werde nämlich überhaupt durch die aus dem Genus und der Differenz sich zusammensetzende Begriffsbestimmung dargestellt, liege also bezüglich der in Rede stehenden Definition in den Worten bona qualitas. Die Tugend falle eben unter den generischen Begriff der Qualitas; die spezifische Differenz bona bilde die nähere Bestimmung. Besser würde allerdings statt des entfernteren Genus der Qualität das nähere des Habitus gesetzt. — Eine eigentliche Materialursache (materia ex qua) lasse sich hinsichtlich der Tugend, da sie ein Accidenz sei, nicht auffinden; man könne jedoch in Rücksicht auf ihren Träger und ihr Objekt insoferne von einer Materialursache derselben sprechen, als sie in einem Subjekte (materia in qua) sich finde und auf einen bestimmten Gegenstand (materia circa quam) sich hinrichte. Da nun aber dieser

[1]) Quamvis habitus et virtus absolute dicti comparentur tamquam genus et species, quia dantur habitus, qui non sunt virtutes, sed vitia vel alio modo imperfecti, nihilominus in ordine gratiae habitus infusus non est genus respectu virtutis infusae, sed convertuntur loquendo generatim de virtute, prout dici potest etiam de donis Spiritus Sancti. Suarez, De grat. lib. 6. c. 4. n. 2.

[2]) Ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis (1. 2. qu. 55. a. 4); hanc completissime definit (in 2. dist. 27. qu. 1. a. 2.).

Gegenstand je nach der Verschiedenheit der Tugend selbst sich verschieden gestalte, so könne er in der Definition der Tugend, die als solche das allen Tugenden Gemeinsame hervorzuheben habe, selbstverständlich keinen Platz finden. Das Subjekt oder der Träger gebe somit die Materialursache an, und diese komme in dem Worte mentis zum genügenden Ausdruck.[1]) Die Zweckursache könne, weil die Tugend ein Habitus sei, keine andere sein, als die Thätigkeit. Da es nun aber auch schlechte Habitus gebe, die zu schlechter Thätigkeit hinziehen, oder indifferente, die nicht nothwendig zu guter Thätigkeit befähigen, so werde der doppelte Zusatz gemacht: qua semper recte vivitur, qua nullus male utitur.[2]) Um endlich die natürlichen Tugenden auszuschließen, werde zum Schlusse die Wirkursache aufgeführt und so das volle Wesen der übernatürlichen Tugend aufgeschlossen durch die Worte: quam Deus in nobis sine nobis operatur.[3]) Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der übernatürliche Habitus wesenhaft ein dynamisches Prinzip sei.

2. Nähere Wesensbestimmungen.

1. Der natürliche Habitus. Eine der größten Schwierigkeiten bei der Untersuchung über das Wesen des Habitus bietet die Frage: Ist der Habitus eine einfache Qualität oder eine Summe von Qualitäten? Diese Frage hat verschiedenartige, zum Theil sich schroff gegenüberstehende Lösungen gefunden. Die Ansichten der Vorzeit über diesen Fragepunkt dürften sich füglich auf drei Gruppen zurückführen lassen.

Ihrer größeren Verbreitung wegen möge an erster Stelle jene Lehrmeinung stehen, nach welcher der Habitus als identisch zu betrachten ist mit den von den vorübergegangenen Akten zurückgelassenen Spezies.[4]) Zur Erklärung dieser Anschauung berufen sich deren Vertreter zunächst auf folgende

[1]) Quamvis contingat virtutem in aliqua potentia ut in subiecto esse, quae essentialiter mens non est, non tamen habet, quod sit subiectum virtutis nisi inquantum aliquid mentis et rationis participat. In 2. l. c. ad 3.

[2]) Per hoc, quod dicitur: qua recte vivitur, ostenditur virtus esse principium rectae operationis. In 2. l. c. ad 8.

[3]) 1. 2. qu. 55. a. 4.

[4]) Dicendum est, habitus consistere in speciebus relictis ab actibus. Semery Remus S. J., Triennium philos. III. de anima disp. 2. qu. 11. a. 1.

zwei Thatsachen. Erstens, sagen sie, steht es fest, daß die Akte unseres Erkenntniß- und Strebevermögens habituale Vorstellungen (ideae habituales oder species rememorativae) zurücklassen. Erfahrungsgemäß können wir uns nämlich nicht nur an die Gegenstände unserer Erkenntnisse, sondern auch an diese selbst erinnern, sowie auch an die Objekte, die wir anstrebten, liebten, haßten, und an die betreffenden Strebeakte selbst. Dieser Vorgang wäre unerklärlich, falls jene vorübergegangenen Akte nicht habituale Vorstellungen in unserem Gedächtnisse zurückgelassen hätten, durch die wir zu der genannten aktualen Vergegenwärtigung befähigt werden. Ebenso ist es Thatsache, daß wir durch häufige Wiederholung gleichartiger Akte allgemach eine Leichtigkeit im Erfassen und Anstreben bestimmter Objekte gewinnen, daß ferner anfängliche Schwierigkeiten durch Uebung überwunden werden, und unsere Fähigkeiten eine Fertigkeit und Neigung zur Verrichtung einer bestimmten Thätigkeit, kurz einen Habitus erlangen. Letztere Thatsache findet in der ersteren ihre volle Erklärung. Der Habitus ist nach allgemeiner Annahme die ständige Beschaffenheit eines Vermögens, zufolge deren es zur Verrichtung einer bestimmten Thätigkeit eine gewisse Leichtigkeit und Fertigkeit und zugleich zur Vollziehung dieser Thätigkeit eine Neigung gewinnt. Diese Beschaffenheit ist aber sachlich nichts anderes, als die Summe coordinirter, bestimmter und zur leichteren Darstellung ihres Objektes geordneter Spezies. Diese sind in der That eine ständige Beschaffenheit der Potenz; diese selbst hat durch sie die Befähigung leichter und fertiger bestimmte Objekte zu erkennen oder anzustreben, zugleich aber auch wegen dieser Leichtigkeit eine Neigung zum Vollzug jener Akte. So erzeugt sich beispielshalber jede Kunstfertigkeit durch die Wiederholung gleichartiger Akte. Die Summe der durch diese Akte zurückgelassenen Spezies in ihrer richtigen Anordnung bildet aber jene Fertigkeit, die wir Kunst nennen. Ebenso gewinnt der Intellekt durch fortgesetztes Studium eines bestimmten Wissenszweiges eine Leichtigkeit in der Behandlung und eine Neigung zur Behandlung eben dieses Gegenstandes. Wiederum sind es aber die von den Denkakten zurückgelassenen Spezies, welche dem Intellekt die erforderlichen Deduktionen erleichtern und ihm jene Fertigkeit verleihen, die wir Wissenschaft nennen. Aehnliches gilt vom Strebevermögen. Die von gleichartigen Strebungen zurückgelassenen Spezies ge-

ben dem Strebevermögen jene Leichtigkeit und Neigung zur Vollziehung ähnlicher Akte, die wir Habitus nennen. Das Strebevermögen ist überhaupt nur nach vorangegangener Erkenntniß thätig. Es muß dem Willen zu seiner Bethätigung die ratio boni oder mali eines Objektes oder Aktes vom Intellekt vorgestellt werden. Diese ist aber dem Intellekte gegenwärtig zufolge der von früheren Akten zurückgelassenen Spezies. Die Leichtigkeit, mit der der Wille seine Thätigkeit vollzieht, sowie auch die Neigung zur Verrichtung einer bestimmten Thätigkeit, die wir in ihm wahrnehmen, erklären sich aus den vom Intellekte dem Willen vorgestellten Spezies; diese repräsentiren, wie gesagt, die ratio boni des Objektes oder Aktes, somit auch die Annehmlichkeit, den Genuß, die Freude u. s. w., welche die Vollziehung früherer Thätigkeit begleiteten.[1])

---

[1]) Cf. Semery Remus l. c. Die klarste Fassung gibt diesen Anschauungen A. Mayr S. J. in folgenden Thesen: Habitus intellectuales acquisiti probabilius identificantur cum speciebus rememorativis rite coordinatis et firmatis ac facile excitabilibus; item negatione specierum aequaliter vel fortius in oppositum inclinantium. — Habitus acquisiti voluntatis consistunt in speciebus rememorativis rite coordinatis ac firmatis, facile excitabilibus ac experimentaliter proponentibus bonitatem et delectationem obiecti vel ipsorum actuum cum negatione specierum oppositarum aeque faciliter excitabilium vel aeque fortiter in contrarium trahentium (Pilos. peripat. p. 4 disp. 4. qu. 2. a. 6. n. 1055; a. 7. n. 1079). Von älteren Autoren werden zu Gunsten dieser Auffassung aufgeführt: Durandus, Gabriel Biel und Aureolus (cf. Max. Wietrowski S. J. Phil. p. 4. de anima concl. 10. c. 1. §. 2.) Besonders sind jedoch hier zu nennen die Cardinäle Ptolemäus (Log. phys. dissert. 40. sect. 1.) und de Lugo (De fide disp, 1. sect. 6. n. 97; conf. De Incarnat. disp. 26. sect. 4. n. 53.). Bei Mayr (a. a. O.) findet sich eine ziemlich genaue Aufzählung der Vertreter dieser Ansicht, die mit den Worten schließt: Et recentiores longe communius (n. 1055); und wiederum: Et recentiores plurimi praesertim nostri (n. 1079). — Eine etwas verschiedene, aber doch hierhergehörige Ansicht vertritt Maurus. Nach ihm ist die Leichtigkeit, die der Habitus dem Vermögen gewährt, von einem doppelten Faktor bedingt, und zwar einerseits von der größeren Einwirkungskraft des Ojectes auf das Vermögen, andererseits von der erhöhten Empfänglichkeit des Vermögens für diese Einwirkung. Nun gewinnt aber das Object eine stärker bewegende und einwirkende Kraft rücksichtlich des Vermögens durch die von den vorübergegangenen Akten zurückgelassenen Species; das Vermögen selbst gewinnt dagegen durch wiederholt gesetzte Akte eine bessere Disposition zur Aufnahme jener Einwirkung des Objectes. Auf die Frage also, wie durch Wiederholung gleichartiger

Die Beweise für diese Behauptungen stützen sich so ziemlich alle darauf, daß die Nothwendigkeit für die Annahme eines von den habitualen Vorstellungen verschiedenen Habitus sich nicht erweisen lasse.[1]) Die Spezies seien es ja gerade, durch die wir jene Leichtigkeit erlangen, die wir nach Wiederholung einer bestimmten Thätigkeit in uns wahrnehmen; sie bewirken, daß wir einen Gegenstand klarer und bestimmter erfassen, leichter unsere Zustimmung geben und weniger Schwierigkeiten erfahren; sie stellen dem Strebevermögen den Genuß vor, der mit früheren Akten verbunden war, und machen so den Willen geneigt zur Wiederholung ähnlicher Akte.[2]) Auch der h. Thomas, sagen sie, stehe für diese Auffassung ein; an mehreren Stellen lehre er ausdrücklich, der Habitus des Intellekts sei eine Summe geordneter Spezies,[3]) oder eine bestimmte Anordnung der Spezies bewirke den Habitus;[4]) demgemäß erkläre er auch den Habitus der Wissenschaft aus den im intellektuellen Gedächtnisse von den Erkenntnißakten zurückgelassenen Spezies, deren Anordnung

---

Akte ein Habitus gewonnen werde, antwortet Maurus: Actus et relinquunt species propter quas obiecta habent maiorem vim motivam potentiarum, et disponunt potentias, ita ut sint facilius mobiles ab obiectis (Quaest. phil. lib. 5. qu. 35.).

[1]) Nulla est necessitas superaddi dictis speciebus aliquam qualitatem, quum sine hac omnes experientiae circa habitus eorumque proprietates ac effectus explicari possint. Mayr, l. c. n. 1055.

[2]) Superfluum est ad facilitates praedictas quidquid aliud fingatur acquiri et enasci in anima praeter species ipsas multiplicatas et coordinatas. Istae enim totam facilitatem praestare possunt, quam experimur, quum post repetitos actus clarius et apertius rem dignoscimus et magis suademur ad adsensum et minus distrahimur ab obiecto proposito et nulla sentimus distrahentia impedimenta. Und weiter unten: In tantum dicuntur habitus voluntatis, in quantum cumulus specierum illarum repraesentat inter alia experimentalem delectationem praeteritam vel tristitiam ipsius voluntatis de obiecto bono vel malo saepe volito vel nolito . . . quia nihil aliud requiritur, ut voluntas facile inclinetur ad repetendos amores vel odia similia praestitis. Card. Ptolem. l. c.

[3]) Collectio specierum ordinatarum. De verit. qu. 20. a. 2.

[4]) Indiget habitu intellectus eo, quod intelligere aliquid non potest nisi adsimiletur ei per speciem intelligibilem; unde oportet, species intelligibiles superaddi, quibus in actum exeat intellectus; specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit. Ib. qu. 24. a. 4. ad 9.

den Habitus der Wissenschaft bilde.[1]) Ja, er nenne geradezu diese Spezies das Formalelement des intellektuellen Habitus, während die Sinnenvorstellungen dessen Materialelement[2]) und der intellectus agens dessen Wirkursache seien, wie denn auch letzterer durch seine Thätigkeit, d. h. durch die Abstraktion der Species von den Sinnenvorstellungen den Habitus verstärke.[3])

Gegen diese Anschauungen erhoben deren Gegner in der That schwerwiegende Bedenken. Suarez nennt mit Berufung auf gewichtvolle Autoritäten die gegentheilige Ansicht schlechthin sententia verior.[4]) Zum Beweise dessen dürfte eine Analyse des Erkenntnißaktes ausreichen. Dieser erfordert nicht nur ein Einwirken des Objektes auf das Erkenntnißvermögen, sondern zugleich auch eine Thätigkeit dieses Vermögens selbst. Weil nun die Spezies den Gegenstand vertreten, wirken sie allerdings an Stelle des Gegenstandes auf das Vermögen ein; allein wie der Gegenstand das Wirken des Vermögens selbstverständlich nicht zu erleichtern vermag, so vermögen dieses auch die Spezies nicht. In welcher Ansammlung sie auch gedacht werden mögen, sie bleiben stets die Vertreter des Objektes und sind als solche absolut nothwendig zur Thätigkeit der Potenz; sie ermöglichen diese Thätigkeit, aber erleichtern und unterstützen sie nicht. Die Erleichterung also, die der Habitus nach allen dem Vermögen gewährt in der Ausübung seiner Thätigkeit, sowie die Fertigkeit in der Vollziehung dieser Thätigkeit, die gleichfalls nach allen die Wirkung des Habitus ist, können nicht von den Spezies als solchen hergeleitet werden, sie weisen vielmehr auf eine von den Spezies verschiedene Beschaffenheit des Vermögens hin, die nicht als eine nothwendige Vorbedingung zur Thätigkeit überhaupt, sondern als eine Erleichterung und Unterstützung des zu seiner Thätigkeit

[1]) Species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem et harum ordinatio est habitus scientiae . . . et haec vis, qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem, memoria dicitur. Ib. qu. 10. a. 2; cf. ad 1.

[2]) 1. 2. qu. 67. a. 2; cf. ad 1.

[3]) 3. p. qu. 12. a. 2; cf. ad 1.

[4]) Von dieser seiner Ansicht sagt er ferner: Haec est opinio magis recepta in schola D. Thomae, quam tenet Capreolus (in prol Sentent. qu. 3.) et Cajetanus (1. 2. qu. 54. a. 4.), Ferrariensis (I. cont. gent. c 56) et sumitur ex D. Thoma. Met. disp. 44. sect. 4. n. 3.

früher bereits durch die Spezies hinlänglich ausgerüsteten Vermögens sich darstellt.[1]) Diese Gründe zwangen Arriaga, einen der Hauptvorkämpfer der entgegengesetzten Ansicht, zu dem Geständnisse: Haec replica facit probabilem contrariam sententiam.[2]) Es lassen sich aber diese Beweisgründe offenbar verallgemeinern und überhaupt gegen die Ansicht verwenden, es gäbe weder für den Intellekt noch für das Strebevermögen einen von den Spezies verschiedenen Habitus. — Gegen dieselbe Ansicht sprechen überdies noch folgende Gründe. Die von früheren Akten zurückgelassenen Spezies können die entsprechenden Vermögen nur zur Erkenntniß und zum Anstreben jener Gegenstände, deren Spezies sie sind, befähigen; die Leichtigkeit und Fertigkeit jedoch, die das Vermögen durch Uebung und Wiederholung erlangt, erleichtert und unterstützt dieses nicht nur bei der Erkenntniß oder dem Anstreben der früher bereits erkannten oder gewollten, sondern auch ähnlicher Gegenstände.[3]) Ferner kann erfahrungsgemäß ein Habitus verloren gehen, die Spezies dagegen sind nach der Ansicht vieler Philosophen unzerstörbar.[4]) Auch läßt sich jene richtige Anordnung der Spezies, welche von den Vertretern dieser Lehrmeinung gefordert wird, in keiner Weise vorstellig machen. Es könnten die Spezies diese Anordnung doch wohl nur durch den wiederholten Gebrauch und die Verwendung, die das Vermögen von ihnen machte, allgemach gewinnen; allein sie sind lediglich eine Mitursache des Aktes, den die Potenz mit ihnen anfänglich gesetzt hat und später wiederholt, und erleiden an sich durch diese Verwendung keine Veränderung, noch gewinnen sie auf die Weise eine irgendwie nachweisbare geeignetere Anordnung. Mit Recht scheint sonach Vasquez diese durch Uebung erzielte, passendere Anordnung der Spezies eine

---

[1]) Species non se tenet ex parte potentiae, sed ex parte obiecti; unde concursus speciei est omnino alterius rationis a concursu potentiae; ergo quantumcunque augeatur et perficiatur species, non poterit intrinsecus facilitare potentiam ad agendum; nec est verum, quod ait Arriaga speciem se tenere ex parte utriusque. Mastrius, Curs. phil. III. disp. 3. qu. 2. n. 8; cf. Suarez l. c.

[2]) Curs. phil. de anima, disp. 9. sect. 2. subsec. 3. n. 41.

[3]) Mastrius l. c.

[4]) Id. ib.

willkürliche Behauptung zu nennen.[1]) Nach dem Urtheile der Gegner dieser Lehransicht kann man sich überhaupt unter jener Anordnung der Spezies nichts anderes denken, als die Befähigung zu ungehemmterem und richtigerem Gebrauche der Spezies seitens des Vermögens; das ist aber gerade der von den Spezies selbst verschiedene Habitus; denn es ist eine zuständliche Beschaffenheit der Potenz, zufolge deren sie mit Leichtigkeit und Fertigkeit die Spezies richtig zu gebrauchen befähigt ist.[2]) Endlich können wir, falls diese Ansicht richtig ist, von einem eigentlichen Habitus des Intellekts nicht mehr reden, da dieser sachlich ja nichts anderes, als eine Summe habitualer Vorstellungen wäre; noch viel weniger aber kann nach dieser Anschauung für das Strebevermögen ein wirklicher Habitus aufrecht erhalten werden.[3]) Hierin liegt denn auch der Grund, warum einzelne Vertheidiger dieser Lehrmeinung die obigen Auseinandersetzungen nur betreffs des intellektuellen Habitus gelten lassen, für den Willen dagegen einen wirklichen Habitus postuliren.[4])

Daß der h. Thomas nicht zu den Anhängern dieser Auffassung zu zählen sei, haben deren Gegner, besonders Cajetan, Ferrariensis und Suarez, mit gutem Erfolge nachgewiesen.[5]) Unter der mehrfach erwähnten Anordnung der Spezies, sagen sie, hat Thomas gleichfalls die Geschicklichkeit im richtigen Gebrauche der Spezies verstanden. Denn er hat sich jene Anordnung nicht als eine innere und formale, also als etwas Zuständliches rücksichtlich der Spezies selbst gedacht, sondern als eine äußere und im Gebrauche der Spezies seitens des Intel-

---

[1]) Commentitius plane est talis novus ordo specierum exercitatione comparatus. L. c. disp. 78. c. 2.

[2]) Vasquez, l. c.; Suarez, l. c. n. 6; Mastrius, l. c. n. 7.

[3]) Auf diesen letzten Einwand, den sich Card. Ptolemäus selbst macht mit den **Worten**: Erit habitus intellectus, non voluntatis, gibt er die Antwort: Est quaestio de nomine; facilitat voluntatem, quod satis est. L. c. conclus. 2.

[4]) Cf. Arriaga l. c. sect. 3. — Soncinas (6. Mat. qu. 9.), quem sequuntur Conradus (1. 2. qu. 54. a. 4.) et alii, licet de habitibus voluntatis adserat esse simplices qualitates, de scientia tamen, et idem est de aliis habitibus intellectus, tenet esse collectionem specierum pertinentium ad idem obiectum. Complutens. Dialect. disp. 19. qu. 4. n. 41; cf. Suarez, l. c. sect. 11. n. 16.

[5]) Gregor von Valentia behauptet schlechthin, hanc non esse S. Thomae sententiam. L. c. disp. 4. qu. 6. p. 3.

lekts sich verwirklichende Anordnung, die sonach jene Fertigkeit des Intellekts besagt, infolge deren er die Spezies, gleichsam als seine Instrumente, in geordneter Weise zu gebrauchen vermag. Wenn ferner der h. Lehrer sagt, die Spezies bewirkten den Habitus, so sind diese Worte, abgesehen davon, daß sie einen Unterschied zwischen den Spezies und dem Habitus zugestehen, wiederum dahin zu erklären, daß der Intellekt durch den faktischen Gebrauch der Spezies die Fertigkeit zu deren richtigen und geordneten Anwendung gewinne. Daß sodann durch die Erwerbung neuer Spezies der Habitus eine Vermehrung erhalte, hat insofern einen sehr richtigen Sinn, als die Spezies, weil sie Mitursachen jener Akte sind, durch die der Habitus erzeugt wird, zugleich auch eine Wirkursache des Habitus und folglich des Wachsthums des Habitus genannt werden können. Warum endlich der h. Thomas die Spezies als das Formalelement des intellektuellen Habitus ansetze, suchen die genannten Autoren aus der Natur der Spezies zu erklären. Da diese nämlich das Objekt vertreten, letzteres aber bezüglich der Erkenntniß als formgebendes Element angesehen wird, so können die Spezies gleichfalls diese Benennung führen ohne daß damit behauptet werde, sie seien sachlich und faktisch der intellektuelle Habitus selbst.[1]) Uebrigens spricht sich der h. Thomas an anderen, später zu berücksichtigenden Stellen in sehr bestimmter Weise über seine diesbezüglichen Ansichten aus.

Wenden wir uns nunmehr zur zweiten Gruppe. Die hier zu erörternden Auffassungen stehen mit den eben besprochenen im geradesten Gegensatze. Die zu dieser Gruppe zählenden Autoren behaupten nämlich, jeder Habitus sei eine einfache, physische Qualität.[2]) In genauer Fassung gibt Vasquez dieser Lehransicht, für die auch er einsteht, folgenden Ausdruck: Dicendum de habitu, qui est habilitas potentiarum ad operandum adsidua exercitatione comparata, nempe eam esse simplicem qualitatem.[3]) Die Gründe für

[1]) Cajetan. in l. 2. qu. 54. a. 4; Ferrariens., I. cont. gent. c. 56; Greg. de Valentia l. c.; Suarez l. c. sect. 4. n. 7; Vasquez l. c.

[2]) Capreol. prol. sent. qu. 3. a. 1. concl. 1; Cajetan. l. c.; Ferrariens. l. c.; Bannez 1. p. qu. 85. a. 5; Joannes a S. Thom. Curs. phil. thomist. I. qu. 27. a. 2; Gregor. de Val. l. c. Die übrigen Vertreter dieser Lehrmeinung sind bei Mastrius (l. c. I. disp. 12. qu. 3. a. 2.), Tanner (l. c. disp. 3. qu. 1. dub. 4. n. 40) und den Complutensern (l. c. n. 42.) aufgezählt.

[3]) L. c.

diese Behauptung sind folgende. Daß der Habitus eine einfache Qualität sei, ergibt sich zunächst als nothwendige Folge aus den eben angeführten Beweisgängen. Kann nämlich der Habitus nicht als eine Summe von einfachen Qualitäten gedacht werden, so muß er, weil er eine Qualität ist, eine einfache sein.[1]) — Zudem fällt keine Summe von gleichartigen Dingen als solche unter eine bestimmte Categorie des Seins; der Habitus wird aber allgemein der Categorie der Qualität und zwar der ersten Klasse der Qualitäten zugetheilt; er ist also keine Summe von Qualitäten. — Endlich ist der Habitus eine Fertigkeit der Potenz. Diese Fertigkeit ist eine einfache, durch Uebung erzeugte Qualität, durch welche die Potenz eine zuständliche Leichtigkeit und Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit besitzt. Denn weder die im sinnlichen Gedächtnisse, noch die im geistigen Gedächtnisse aufbewahrten Spezies geben an und für sich unseren Potenzen zugleich auch eine Leichtigkeit, Fertigkeit und Neigung zur Verwendung und zum Gebrauche der Spezies. Hierzu ist eine besondere Disposition der Potenz erforderlich, also eine besondere Qualität. Wie aber und warum diese eine zusammengesetzte sein solle, ist nicht ersichtlich. Das Wesen des Habitus als solchen fordert sicherlich keine Zusammensetzung[2]). Und falls ein zusammengesetzter Habitus auch zugestanden würde, so wären dennoch die einzelnen Componenten an sich betrachtet, wirkliche, in sich abgeschlossene Qualitäten, die unter den Begriff des Habitus fielen und als einfache Habitus sich erwiesen.[3])

Diese Ansicht spricht der h. Thomas in folgenden kurzen und unzweideutigen Worten aus: Habitus est qualitas simplex, nec constituta ex pluribus habitibus.[4])

---

[1]) Aristoteles nennt zwar den Habitus eine Disposition, die Disposition selbst aber ist nach ihm eine in bestimmte Ordnung gebrachte Vielheit, und so scheint der Habitus selbst seinem Begriffe nach eine Zusammensetzung zu fordern; allein Aristoteles fügt bei, daß auch jeder dieser Theile an sich ein Habitus sei, mithin fordert der Habitus als solcher keine Zusammensetzung. So Vasquez (l. c.); cf. Suarez, l. c. sect. 11. n. 25.

[2]) Ratio habitus ut sic illam compositionem non requirit. Suarez, l. c. sect. 11. n. 25.

[3]) Atque ita concluditur, dari habitus, qui sint simplices qualitates, et illosmet, ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates. Id. ib.

[4]) 1. 2. qu. 54. a. 4.

Die dritte Gruppe, die hauptsächlich durch Suarez vertreten wird, sucht einen Mittelweg zwischen den eben genannten zu finden. Um das Wesen des intellektuellen Habitus, den wir Wissenschaft nennen, erklären zu können, glauben die Anhänger dieser dritten Lehranschauung außer den Habitus, die wesentlich einfache Qualitäten seien, andere, aus solchen einfachen Qualitäten zusammengesetzte Habitus annehmen zu müssen. Ein derartiger Habitus ist nach ihnen jede Wissenschaft, z. B. die Logik, die Metaphysik u. s. w. Es hat zwar, wie sie sagen, jede Wissenschaft, wegen ihres einheitlichen Formalobjektes, eine Einheit, aber ein einfacher Habitus ist aus dem Grunde keine Wissenschaft, weil die Prinzipien und Deduktionen, aus denen sie gewonnen wird, verschiedene Einzelfertigkeiten oder Partialhabitus erfordern. Die Cosmologie z. B. erforscht in anderen Beweisgängen die Natur des Stoffes, und wiederum in anderen die Natur der Wesensformen, der Bewegung, der Ausdehnung rc.; alle diese Deduktionen zielen aber auf die wissenschaftliche Darstellung des körperlichen Wesens ab, und bilden in dieser ihrer Hinordnung auf ein Formalobjekt eine einheitliche Wissenschaft. Dadurch stehen die einzelnen, durch Sonderdeduktionen gewonnenen Habitus in einer gewissen Coordination oder Subordination, und das genügt zur Aufrechthaltung des Charakters jeder Wissenschaft als einer Wissenschaft.[1]) Die ferneren Gründe für diese Auffassung können erst bei der später zu erörternden Frage nach der Vermehrung des Habitus eine nähere Besprechung finden und auf ihren Werth geprüft werden.

---

[1]) Sic medicina una scientia dicitur, quia tota est in danda notitia curandi hominis; sic philosophia moralis una dicitur, quia tota est in regulis docendis ad dirigendos mores; sic physica una dicitur, quia tota est in acquirenda notitia corporis naturalis etc. Lugo, De fide, disp. 1. sect. 6. n. 97. — Die Frage nach der Einheit einer Wissenschaft, von der die Complutenser (l. c. n. 14) nicht mit Unrecht sagen, sie sei eine quaestio inter difficiles difficillima, liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Daß dem intellektuellen Habitus (der Wissenschaft) zwar eine Einheit, aber keine Einfachheit zukomme, behaupten selbstverständlich der Sache nach alle jene Autoren, die wir der ersten Gruppe beigezählt haben (cf. Suarez, l. c. sect. 11. n. 56.); denn sie alle nehmen mit de Lugo den Satz an: Habitus intellectualis non est aliud nisi species bene coordinatae et dispositae (l. c.). Auch Duns Skotus und, wie Mastrius (l. c. I. disp. 12. qu. 3. a. 2. n. 67) bemerkt, alle Skotisten zählen

2. Der übernatürliche Habitus. Es dürfte schwerlich ein Theologe gefunden werden, der die übernatürlichen Habitus für zusammengesetzte Qualitäten ansähe. Die gegentheilige Lehre ist allgemein angenommen und zweifellos richtig, wie bei einer anderen Gelegenheit nachgewiesen werden wird. Zwar lehrten einige Theologen, daß mit und neben dem übernatürlichen Habitus des Glaubens zugleich auch übernatürliche Spezies und ein übernatürliches Licht eingegossen werde. Mit Recht wird aber diese Annahme gemeinhin zurückgewiesen. Die genannten Spezies könnten doch offenbar nur den Zweck haben, uns zur vollkommeneren Erfassung und klareren Erkenntniß der Glaubenswahrheiten zu befähigen. Mit dem Habitus wird aber diese klarere und vollkommenere Erkenntniß nicht gegeben. Das ist eine Erfahrungsthatsache. Gewiß kann ein ungläubiger Forscher die Glaubensobjekte klarer und vollständiger erfassen, als ein gläubiger Christ. Dieser ist eben zufolge des Habitus einzig nur zu einem übernatürlichen Fürwahrhalten alles dessen befähigt, was Gott geoffenbart hat. Der Habitus des Glaubens besteht also weder aus eingegossenen übernatürlichen Spezies, noch werden solche mit diesem Habitus eingegossen. — Dasselbe gilt auch von dem übernatürlichen Lichte, das uns zugleich mit dem Habitus gegeben werden soll. Dieses Licht bezweckte gleichfalls nur eine vollkommenere Erkenntniß der Glaubenslehre. Da nun mit dem Habitus diese Erkenntniß erfahrungsgemäß nicht gegeben wird, so erweist sich auch diese Annahme als vollkommen unbegründet.[1])

Die bisher entwickelten, mehr grundlegenden Begriffe fanden aus dem Grunde eine genauere Darstellung, weil ohne sie eine geordnete und durchsichtige Behandlung der an sich äußerst schwierigen Frage nach der Vermehrung und Verminderung der Habitus schwerlich gelingen dürfte. Hierüber aber ein anderes Mal.

---

zu den Anhängern dieser Ansicht; ebenso Fonseka (Metaph. lib. 5. c. 7. qu. 5. sect. 2) und Toletus (Log. praef. qu. 3.), wiewohl letzterer wegen der von Capreolus beigebrachten und von uns oben erwähnten Gründen die gegentheilige Ansicht für annehmbar hält (Probabilis est sententia Capreoli, quod (Logica) sit unus simplex habitus. L. c.).

[1]) Coninck, De moralitate, natura et effectibus actuum supernat. etc.; disp. 16. dub. 2; coll. disp. 21. dub. 4.

Die neuesten Controversen über die Inspiration.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

Es dürfte vielleicht nicht ohne einigen Gewinn für Klarstellung des Begriffes und der Grenzen der Inspiration sein, jedenfalls aber des theologischen Interesses nicht entbehren, wenn wir im Nachfolgenden die Arbeiten zu überblicken und zu beurtheilen versuchen, welche jüngst, namentlich in verschiedenen periodischen Organen des Auslandes, über die Inspirationsfrage veröffentlicht wurden. Einige derselben haben zu lehrreichen Discussionen unter den Theologen geführt; andere dagegen wurden weniger beachtet, während sie trotzdem recht geeignet sind, entweder positiv oder wenigstens negativ, d. h. durch die von ihrer Seite herausgeforderte Bekämpfung, zur Klärung der Anschauungen über dieses wichtige Thema beizutragen.

1. Zur letzteren Klasse zählen wir, um die Reihe der zu berücksichtigenden Arbeiten zu beginnen, die in der Revista Agustiniana 1884 (Valladolid vol. VII. VIII) erschienenen Artikel: Dissertatio critico-theologica de verbali ss. Bibliorum inspiratione. Verfasser ist der Augustiner P. Fernandez. Derselbe setzt sich nichts mehr und nichts weniger zum Zwecke, als die Vertheidigung der sogenannten Verbalinspiration, d. h. der Lehre, daß sogar den biblischen Worten und Wortconstruktionen, soweit letztere sich in jedem ausgebildeten Idiome wiederfinden, wahrhaft göttlicher Ursprung zu vindiciren sei.

Gehen wir ausführlicher auf seine Darlegungen und Be-

weise ein, so geschieht dies nicht darum, weil etwa nach unserer Meinung zu fürchten wäre, daß der Verfasser mit seiner unrichtigen Ansicht das Feld behaupte. Die Nichtigkeit seiner Gründe ist leicht zu beweisen. Aber es mag sich doch empfehlen, daß an dieser Stelle in der Uebersicht der kürzlich vertretenen Grenzbestimmungen der Inspiration zuerst das Zuweit nach Gebühr und mit allem Nachdrucke zurückgewiesen werde; andere setzen die Schranken wieder nicht weit genug, und diesem Zuenge dürfen wir später, nachdem wir uns mit Fernandez des Genaueren auseinandergesetzt haben, um so zuversichtlicher entgegentreten. Es kommt ferner auch noch das hinzu, daß in der Artikelreihe des Spaniers manches für die Verbalinspiration geltend gemacht oder wenigstens in Beziehung zu ihr gebracht wird, was sonst in dieses Capitel nicht hereingezogen zu werden pflegt.

Schon gleich die Angabe des Standes der Frage ist so gefaßt, daß man den Eindruck erhält, der Verfasser wolle, hinausgehend über den sonstigen Begriff der Verbalinspiration, sogar auch ihre Ausdehnung auf ein bestimmtes Sprachidiom vertheidigen, mithin dieselbe wörtlich bis auf das letzte Tüpflein ausdehnen (vol. VII. pag. 344—346). Durch spätere gelegentliche Aeußerungen scheint man durchaus gezwungen, dieses anzunehmen (VIII, 24. 216). Jedenfalls hätte Fernandez, wenn er etwa doch nicht diese Auffassung hatte, dagegen Verwahrung einlegen und den status quaestionis deutlicher fassen sollen.[1])

2. Traditionsbeweis. Nach der ungenügenden Angabe des Fragepunktes wird ein geschichtlicher Ueberblick der Controverse angekündet (VII, 346—350). Derselbe soll zugleich einen wichtigen, wenn nicht den hauptsächlichsten Beweis zu Gunsten der Verbalinspiration bilden. Novum est, ergo falsum wurde gleich anfangs (VII. 343. 349.; VIII. 24) als leitender Grundsatz aufgestellt und im Verlaufe der

[1]) Für den Stand der Frage überhaupt verweise ich auf die Andeutungen meines Buches De inspirationis bibliorum vi et ratione (Brixinae 1885 Weger 443 pp.) S. 280 und 259. Der Kürze halber werde ich auch in der Folge hin und wieder genöthigt sein, mich auf den Inhalt dieses Buches zu beziehen; ich citire dasselbe mit der einfachen Form De inspir.

Abhandlung wird überall auf den sensus catholicus als vorzüglichste Norm der Entscheidung unserer Frage hingewiesen. Wir begegnen folgender geschichtlicher Uebersicht. Die Väter waren von der Verbalinspiration so überzeugt, daß sie dieselbe als eine allbekannte Sache voraussetzten und jede Polemik für überflüssig erachteten. Die erste Spur eines Zweifels tritt im 8. Jahrhunderte auf in den zwischen Agobard und Fredegis gewechselten Streitschriften. Doch hat weder der eine noch der andere den Streitpunkt klar erfaßt. Letzterer dachte der Hauptsache nach richtig; der erstere hingegen bediente sich in Wirklichkeit schon aller Gründe, welche späterhin gegen die Verbalinspiration in's Feld geführt wurden; indessen würde er sich wohl am Ende mit seinem Gegner verständiget haben, wenn jener die Lehre von der Verbalinspiration nicht mit anderen heterogenen Dingen verquickt hätte. So kann man also auch im Mittelalter von einer eigentlichen Controverse in dieser Sache nicht reden, indem sich die späteren scholastischen Theologen noch weniger in diese Frage einließen und überhaupt sich mit den allgemeineren Fragen über die hl. Bücher gar wenig abgaben. Die eigentliche Controverse datirt erst von Lessius, der, wie über die Wirksamkeit der Gnade, so auch über die Inspiration eine neue Theorie erfand. Der Streit wurde zwischen ihm und seinen Gegnern nicht ohne Hitze geführt. Am Ende wurde die Sache an den heiligen Stuhl gebracht, der pro bono pacis den heftigen Angriffen beider Theile Einhalt that, ohne daß die Ansichten des Lessius etwas dadurch gewonnen hätten. In der Folge setzte man den Streit in aller Ruhe bis heute fort.

3. Die eingestreuten scharfen Bemerkungen gegen die angeblichen Geschichtsverdrehungen auf Seite der Gegner der Verbalinspiration (VII. 349) sollen uns nicht veranlassen auf alle Ungenauigkeiten oder Schwächen obiger geschichtlichen Darstellung einzugehen. Aber die Hauptsache müssen wir ins Klare bringen, zumal wir so Gelegenheit erhalten, zugleich auf die später vorgebrachten Beweise aus den Vätern (VIII. 123 seqq.) sowie aus dem Ansehen der Schule und der Ueberlieferung überhaupt einzugehen (VIII. 24 seq.).

Was also erstlich die Väter anbelangt, so geben wir gerne zu, daß uns bei ihnen förmliche Erörterungen über unseren

Punkt nicht begegnen; aber daß man in der Väterzeit allgemein und mit der zur Zeugnißkraft erforderlichen Entschiedenheit und Bestimmtheit an der Lehre von der strengen Verbalinspiration festgehalten habe, das ist nicht weniger als ausgemacht. Fernandez selbst scheint sich in dieser Sache einiger Schwierigkeit bewußt zu sein. Deßhalb schickt er seinem Väterbeweise als Vorhut einen schon früher von ihm angerufenen exegetischen Canon voraus, dem er das größte Gewicht beilegt, aber dennoch nicht die gewünschte Bestimmtheit in der Formulirung zu geben vermag. Er spricht von einer regula de intelligendis testimoniis, quando omnis abest difficultas, sensu proprio et primo, ut dicunt, oblato fronte (VIII. 123) und beruft sich auf eine frühere Stelle, wo es heißt (VIII. 19): Sensu proprio et literali accipienda sunt verba, nisi repugnet fides aut mores obstent. Die Anwendung, die er auf die Exegese der Aussprüche der Kirchenväter macht, geht viel weiter; der Canon wird in der Anwendung geradezu auf die Spitze getrieben. Daß aber Augustin, dem er entnommen sein soll (De doctrina christiana l. III. c. 10. seqq.), seinerseits in den exegetischen Grundsätzen nicht so weit ging, wie der Verfasser, zeigt ein Blick auf die angezogene Stelle selbst und besonders auf sein Werk De Genesi ad literam.

Weit entfernt, daß durch diesen Canon auf einmal alle Dunkelheiten bei den Vätern wie durch ein Zauberlicht verschwinden und Alles für die Verbalinspiration spricht, möchten wir im Gegentheil zuerst im Allgemeinen bemerken: Auch die Gegner der Verbalinspiration halten fest, daß die hl. Bücher im eigentlichen Sinne des Ausdruckes geschriebenes Wort Gottes sind. (Vgl. De inspir. n. 261. 262). Väterstellen, die nicht mehr als dieß besagen, sind in unserer Frage als solche durchaus nicht entscheidend. Sodann ist hervorzuheben, daß Fernandez selbst sich zum Geständnisse genöthiget fühlt: Aliquando aliquod verbum ab eorum (Patrum) calamo excidit dubiae significationis (VII. 347); und wieder muß er Augustins Worte, von denen später die Rede sein wird, tantulum obscura nennen (VIII. 211). Wie, wenn jemand dieselben für die entgegengesetzte Ansicht als im Texte wie im Contexte durchaus klar bezeichnen wollte? Wie, wenn sie in diesem Sinne weit klarer wären als alle aus dem nämlichen Kirchenlehrer für die Ansicht des Autors angezogenen Stellen? Wird man vielleicht

erwidern, dort behandle Augustin die Frage nicht eigens, sondern bloß im Vorbeigehen, nachdem früher den Gegnern eine solche Ausflucht eigens verwehrt wurde? (VIII. 123. 124.) Oder sollte vielleicht gar jemand, was früher Fernandez von den Gegnern wenig schonend vermuthet, zu retorquiren versucht sein: Diversam eum (adversarium in his verbis interpretandis) ingressum ire [sic] semitam, si quae ipsi repugnant, faverent documenta? (VIII. 124). Und wie, wenn jemand trotz aller hier gesuchten Ausflüchte in dem Briefe des Hieronymus an Pammachius immer noch ein Zeugniß gegen die Verbalinspiration zu finden glaubte? (VIII. 125) Ist Jenes denn, was vorzüglich als Ausflucht vorgebracht wird, so ausgemacht, daß nämlich der heilige Lehrer eine ganz wortgetreue Uebersetzung nicht als inspirit ansah oder eine solche dem Originaltexte gar so sehr nachstellte? Wenn er seine Bibelübersetzung zur Förderung des geistlichen Lebens zum Lesen empfahl, wollte er da nicht die hl. Schrift selbst empfehlen? Constatiren wir es also vorläufig: Es ist nicht wahr, was behauptet wurde (VIII. 123): Hujus lucernae (i. e. canonis hujus exegetici) splendidissima luce, si quid tenebrarum in Patrum hac de re scriptis documentis reperiretur, in fulgidissimam converteretur probationem. Nun zum Einzelnen.

4. Was nach der oben angeführten Stelle aus Hieronymus als klares Zeugniß für die Verbalinspiration angeführt wird (In Eph. VI.), ist nichts weniger als beweisend. Hieronymus sagt nur: Alles, auch das Kleinste im Originaltexte hat seinen guten Sinn; deshalb ist es besser in der Uebersetzung einigermaßen gegen die Schönheit der lateinischen Diktion zu verstoßen, als eine Partikel, die ihre Bedeutung haben kann, unübersetzt zu lassen. Spricht dies klar für die Verbalinspiration? Dann muß man behaupten, daß sich in der Originalsprache für jene Partikel und überhaupt für einen gegebenen Ausdruck durchaus kein synonymer finden lasse. Wie reimt sich dies mit einem gesunden Sinne und mit anderweitigen Aeußerungen des Verfassers? (VIII. 217) Das Gleiche gilt auch von allen Texten, die (l. c. 127) aus Chrysostomus vorgebracht sind. Ja es gilt von diesen in höherem Maße, weil er in den ausdrucvollsten Stellen offenbar zunächst von dem griechischen Texte der Genesis redet, von dem er nicht bloß

wissen mußte, daß er eine bloße Uebersetzung sei, sondern auch recht leicht wissen konnte, daß er sich nicht immer Wort für Wort ans Original hält. Die Stellen aus Basilius und Ambrosius endlich (p. 126. 127) sind noch schwächer. Aus letzterer sieht man überdies, daß gar manche kirchlich gesinnte Männer in der Väterzeit im Stile der hl. Schrift wenig Göttliches zu finden glaubten. Die Stelle aus Clemens von Alexandrien (127) sowie die aus Hilarius, besonders die letzte (124), scheinen allerdings zutreffender zu sein. Doch auch sie reden zunächst vom griechischen oder lateinischen Texte und können mithin nicht als vollkommen entscheidend gelten. Sodann folgen Stellen, wo die hl. Schriftsteller mit der Feder (Gregor d. Gr.) oder mit einer Leier (Justinus M.) oder mit der Hand des Gottmenschen (Augustinus) verglichen worden. Aber was sollen sie beweisen? Wer weiß nicht, daß Vergleiche in der Regel nicht zu weit zu verfolgen sind? Ohne zu Hyperbeln die Zuflucht zu nehmen finden wir in diesen Bildern auch bei Läugnung der Verbalinspiration volle Berechtigung. (Vgl. De inspir. n. 268.) Endlich wird dem hl. Augustin ein besonderer Paragraph gewidmet. (VIII. 212 seqq.) Zunächst wird der Versuch gemacht, der Stelle, welche gewöhnlich für die gegentheilige Ansicht des großen Lehrers angeführt wird, de consensu Evangel. l. II. c. 12. n. 27,[1]) ihre Beweiskraft zu benehmen; aber, wie uns scheint, ohne Erfolg. Eine Prüfung der Stelle an sich und in ihrem Contexte dürfte genugsam darthun, daß sie sich mit der Lehre von der strengen Verbalinspiration nicht vereinbaren lasse. Nicht glücklicher ist das Bestreben, bei Augustin unzweideutige Stellen für die Verbalinspiration ausfindig zu machen. Geht man die angeführten Texte der Reihe nach durch, so findet man, daß die meisten von ihnen entweder

---

[1]) Si ergo quaeritur, quae verba potius Joannes Baptista dixerit, utrum quae Matthaeus, an quae Lucas eum dixisse commemorat, an quae Marcus in ipsis paucis, quae illum dixisse posuit, tacens caetera: nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Quod enim alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit quod alius praetermittit. Ut enim quisque meminerat et ut cuique cordi erat vel brevius vel prolixius, eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.

bloß den allgemeinen Satz aussprechen und bildlich beleuchten: Die hl. Bücher sind geschriebenes Wort Gottes, durch die hl. Schriftsteller redet der Geist Gottes (In Ps. 2.; De cons. Evangel. l. I. c. 35), oder sie betonen bloß die Wahrheit: In der hl. Schrift besitzt alles göttliche Auktorität, in ihr ist nichts, was Gottes unwürdig wäre und folglich ist nichts ohne Gottes besondere Fügung in ihr weggelassen oder in sie aufgenommen. (De civ. Dei l. XI. c. 3.; De consens. Evangel. l. III. c. 7.; In Ps. 104. n. 13; Contra Faust. l. XI. c. 5.; Contra adversar. Legis. l. I. c. 23. 24). Andere Stellen, welche speziell vom Stile oder vom Wortlaute reden, haben vor Allem wieder nicht den Urtext im Auge und sind überhaupt durchaus nicht von der Tragweite, die man ihnen, falls sie Beweiskraft haben sollten, nothwendig geben müßte. (De doctr. christian. l. IV. c. 7. Revista p. 214: De obscuritate Scripturae a Deo ipso intenta juxta Augustinum. Man darf eben nicht übersehen, daß zwischen voller Freiheit in der Wahl der Form und strenger Verbalinspiration ein gar großes Gebiet liegt. (Vgl. De inspirat. n. 304. seqq.; coll. 302. 303)

Wenn schließlich die eine oder andere Stelle einen bestimmten Ausdruck als von Gott gewollt betont, so liegen hierfür ganz besondere Gründe vor, und daher darf man das Gesagte nicht ohne Weiteres auf den ganzen Schrifttext ausdehnen. (De consens. Evangel. l. III. c. 7.; Ad Adimant. c. 11. Revista p. 214: De multiplici sensu literali asserto ab Augustino. — Cf. De inspirat. n. 43. 222. 313. 316.)

5. Nach dieser Untersuchung des Beweises aus den Vätern, sind wir berechtigt zu fragen: Genügt das Angeführte zu der Behauptung, die Väter seien Vertreter der Verbalinspiration? Wir antworten: Nein. Und hierzu sind wir umsomehr berechtigt, als Zeugnisse von größerer Klarheit und allgemeinerer Bedeutung nicht angeführt sind und nicht vorliegen. Man fragt vergebens nach den testimonia principaliora, queis convincitur caeterorum consentire praedicationem (VIII. 124). Auch kann man sich nicht auf das gänzliche Stillschweigen der Väter über die gegentheilige Ansicht und auf das diesbezügliche Geständniß etwaiger Vertreter der gegentheiligen Ansicht stützen. (VII. 347. coll. VIII. 123) Denn in diesem Falle stellen wir die Allgemeinheit der Behauptung, außer bei Hieronymus

und Augustin finde sich gegen die Verbalinspiration kein Beweismoment in den Schriften der Väterzeit, in Abrede. (Cf. Lud. Habert, Prolegomena ad theol. c. VI.) Auch könnten wir mit Recht betonen, daß Männer wie Augustin und Hieronymus der allgemeinen christlichen Ueberzeugung nicht entgegentreten konnten. Allein wir verweisen vor allem auf die Aeußerungen der Alten über den Stil und die Abfassung des Hebräerbriefes (Vgl. Bisping, Einleitung zum Hebräerbrief) und der Apokalypse (Euseb. Hist. eccl. l. VII. c. 25.), auf eine Stelle der dem Justinus M. zugeschriebenen cohortatio ad Graecos (n. 35.), auf einige noch freiere Aussprüche bei Origenes, Ambrosins u. s. w. (Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß II. 118.) Diese Stellen bieten auch bei Läugnung der Verbalinspiration noch Schwierigkeiten, sind aber bei Beibehaltung der Verbalinspiration geradezu unerklärlich. Eine ruhige Abwägung dieser Gründe führt weit eher zum Schlusse, daß man in der Väterzeit an die strenge Verbalinspiration kaum ernstlich dachte.

6. Was an zweiter Stelle über den Streit zwischen Agobard und Fredegis gesagt wird, scheint uns im Allgemeinen genommen ganz richtig. Indessen so ungenau beiderseits das Erfassen des eigentlichen Streitpunktes sich auch darstellt, so geht dennoch nach unserer Ueberzeugung aus dem ganzen Streite klar genug hervor, daß Agobard nicht bloß einen ganz außerordentlichen Einfluß Gottes auf die äußeren Kräfte der h. Schriftsteller, sondern auch die strenge Verbalinspiration überhaupt bezweifelt hat. Ob er, falls sein Gegner nicht hin und wieder über die einfache Lehre von der Verbalinspiration hinausgegangen wäre, sich mit diesem betreffs der schlichten Verbalinspiration durch Nachgeben schließlich geeinigt haben würde, erlauben wir uns trotz der vorgebrachten Vermuthung von Seite Fernandez' in Zweifel zu stellen. Demnach würde unsere Frage im frühesten Mittelalter wenigstens ebensowenig zur Entscheidung geführt wie zur Zeit der Väter. Auch die Scholastik fand bis zur Zeit Lessius' zu einer eingehenden Diskussion über diese Frage keine Veranlassung. Unrichtig aber ist die Behauptung, die Scholastiker hätten mit voller Ueberzeugung die Lehre von der Verbalinspiration festgehalten. Der Fürst der Schule, der h. Thomas, entscheidet sich mit ausdrücklichen Worten

für das Gegentheil (2. 2. qu. 176. a. 1. ad 1; coll. 3. q. 60. a. 5. ad 1). Auch wäre es gewagt, dem berühmten Suarez die volle Kenntniß der Anschauungen der alten Schule absprechen zu wollen; Suarez aber bezeugt, die Lehre von der strengen Verbalinspiration finde sich bloß bei einigen Neueren (De fide disp. 5. sect. 3. n. 45.)

7. Doch sehen wir endlich, ob wenigstens in der von Lessius angeregten Controverse eine allgemeine Ueberzeugung von der Verbalinspiration klar zu Tage tritt. Daß die zweite und dritte der bekannten von Lessius beanstandeten Thesen über die Inspiration mit der Lehre von der Verbalinspiration ganz und gar nichts zu thun habe, bedarf keines Beweises. Nun erregten aber erwiesenermaßen gerade diese beiden Thesen und namentlich die letzte das meiste Aufsehen. Wenn auch die erste der Beanstandung nicht gänzlich entging, so kann man den Grund davon mit Bellarmin, der den Verhandlungen hierüber zu Rom ganz nahe stand, ja muß ihn darin suchen, weil sie sowohl in ihrer allgemeinen Fassung als auch namentlich in ihrer Verbindung mit den beiden folgenden Thesen eine Deutung nahelegt, welche weit über die Bezweiflung der Verbalinspiration hinausgeht. Der Satz: Non est necessarium, singula Scripturae verba inspirata esse a Spiritu Sancto kann nämlich auch besagen, daß mit und neben den Worten auch nicht alle in den Schriftworten niederlegten Gedanken im eigentlichen Sinne vom hl. Geiste stammen. Lessius erklärte sich später gegen diese Auslegung seiner These, und so wurde seine These vom hl. Stuhle nicht bloß nicht beanstandet, sondern gegen heftigere Angriffe und Verdächtigungen positiv in Schutz genommen. Wenn anfangs die eine oder andere theologische Fakultät in ihrer Censur weiter ging, so muß man darauf nicht allzu großes Gewicht legen, da andere Fakultäten sich entschieden weigerten, diesem Urtheile beizutreten (Vgl. Manning, Vernunft und Offenbarung. Deutsch von Dr. P. Regensburg 1867. S. 151.) Ganz willkürlich erscheint es, dieser Weigerung sowie dem Schutze des heiligen Stuhles jene ganz beschränkte Bedeutung zu geben, wie es Fernandez thut. (VIII. 24.) Daß übrigens wenigstens in Bezug auf diese erste These die von Lessius selbst gegebene Erklärung dem Wortlaute keine Gewalt anthut, muß Fernandez selbst nicht bloß zugeben, sondern geradezu betonen, wenn

er sich in dieser Sache nicht allen Boden entziehen will. Ob die beiden anderen Thesen, wie gegen Kleutgen ohne Beweis behauptet wird (VII. 349, Note), nur durch Gewaltthätigkeit einer milderen Deutung fähig sind, wollen wir als nicht hieher gehörig nicht näher untersuchen. Als übertrieben müssen wir es aber bezeichnen, wenn es heißt (VIII. 24), Lessius habe durch seine milden Erklärungen nur höchst wenige Theologen und meist nur Angehörige seines Ordens und zwar in Folge einer gewissen Connivenz auf seine Seite zu ziehen vermocht. Von Ludwig Habert, der weder ein Anhänger noch ein besonderer Verehrer der Gesellschaft Jesu war, wird (a. a. O.) die hier dem Lessius zugeschriebene Ansicht seiner Zeit eine sat communis genannt. Noch weiter geht das Zeugniß Kleutgens, gegen dessen allenfallsige Verdächtigung wir bis auf Beweise entschiedene Verwahrung einlegen müßten, in Betreff der Gegenwart und Vergangenheit. (Kleutgen, De sent. Less. §. IV. n. 20.) Und in der That, wie lassen sich bei der Annahme einer fast allgemeinen Ueberzeugung von der strengsten Verbalinspiration Ausdrücke erklären, die sich bei Canus, Bellarmin, Bonfrère, Cornelius a Lapide, Richard Simon, Dupin, Calmet, Frassen (Kleutgen a. a. O. n. 21. und Theologie der Vorzeit, Abhandl. 1. n. 34.) finden, Ausdrücke, die selbst eine wirkliche Inspiration, im Allgemeinen wenigstens, in Bezug auf einige Theile der hl. Schrift in Frage zu stellen scheinen?

8. Endlich zur vollen Aufklärung noch ein Wort über das Wesen des Traditionsbeweises, sei dieser nun den Vätern oder der allgemeinen Anschauung der Schule oder dem Sinne der Gläubigen entnommen. Es darf nicht in Frage gestellt werden, daß eine Lehre, welche in irgend einer Zeit der Kirche allgemein als zur Hinterlage des geoffenbarten Glaubens gehörig festgehalten wurde, in alle Zukunft nie in volle Vergessenheit gerathen oder allgemein als ungewiß oder gleichgiltig hingestellt werden könne. Aber auch aus dem Umstande, daß ein Lehrpunkt zu irgend einer Zeit in der Kirche gänzlich unbekannt ist oder einmal, und wäre es auch in der Gegenwart, allgemein als etwas Gleichgiltiges betrachtet wird, oder, was fast auf das gleiche hinausläuft, vom heiligen Stuhle als der durchaus freien Diskussion zu überlassen hingestellt wird, ergibt sich nothwendig der Schluß, daß dieser Lehrpunkt ent-

weder nie von den Vätern oder von der katholischen Schule allgemein anerkannt worden sei oder daß er, wie dies bei dem sogenannten ptolemäischen Weltsysteme der Fall war, weder zum Bereiche der Offenbarung gehört noch mit ihm in allzu-enger Beziehung steht. (Vgl. Franzelin, De traditione, thes. XXIII. coll. XVI. et XVII.)

Zur leichteren Beurtheilung jener Anschauung, sowie zur Würdigung des Traditionsbeweises würde es nichts weniger als überflüssig gewesen sein, wenn Fernandez den gegenwärtigen Stand der Frage in genauem Bilde uns vorgeführt hätte. Davon aber findet sich bei ihm kaum eine Spur; es wird schlechthin und ohne Beweis behauptet, daß der Faden der Tradition — und wir müssen darunter eine allgemeine verstehen — auch jetzt keineswegs unterbrochen sei. (VIII. 350). Selbst was über den gegenwärtigen Stand der Frage in Spanien gesagt wird, ist höchst unbestimmt und ungenügend. (l. c.) So werden wir also bis auf Weiteres über den Stand der Frage in neuerer Zeit den oben angeführten Zeugnissen Haberts und Kleutgens Glauben schenken dürfen, wornach die Lehre von der strengen Verbalinspiration nicht viele Anhänger mehr zählt und in offenbarer und beständiger Abnahme begriffen ist. Das ist aber nicht das Merkmal der traditio divino-apostolica.

Unrichtig ist endlich auch die (VIII. 19. 24 und sonst) ganz allgemein ausgesprochene Behauptung, die Quellen der Offenbarung, die heilige Schrift, die Väter und die katholische Ueberzeugung hätten sich über unsere Frage nothwendig entscheidend aussprechen müssen; wer die eine Anschauung nicht offen lehre, begünstige die andere. Doch wer möchte z. B. im Ernste behaupten, daß die Fragen, ob Christus schön von Gestalt gewesen oder mit welchen Werkzeugen er gegeißelt worden, welche unserer Frage nicht ganz unähnlich erscheinen, in den Quellen der Offenbarung nothwendig eine entscheidende Lösung finden müssen? Betreffs der Tradition möge das Gesagte genügen.

Sehen wir nun zu, welche Stützpunkte für seine Ansicht Fernandez, allerdings mit starker Benützung des oben beanstandeten exegetischen Canons, in der hl. Schrift selbst finden zu können vermeint. (VIII. 19. seqq.)

9. Schriftbeweis. Zuerst wird die bekannte Stelle aus dem zweiten Briefe des hl. Petrus (I, 21) in's Feld geführt. Daß hier der Apostel die geschriebene Prophezie und folglich die inspirirten Schriften der Propheten im Auge habe, ist nicht zu läugnen; auch beanstanden wir im Grunde die Behauptung nicht, daß man an dieser Stelle scribere für loqui setzen könne. Was nun aber das Weitere angeht, könnte man mit Recht fragen: Steht es denn wirklich fest, daß Petrus an dieser Stelle von der ganzen hl. Schrift in allen ihren Theilen und namentlich auch von jenen, wo sich keine Spur von einer Prophezie findet, reden wollte? Doch lassen wir dies auf sich beruhen, und beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen. Man nehme an: 1. Die Erkenntniß der hl. Schriftsteller, folglich der ganze Inhalt der hl. Schrift beruht auf Eingebung des hl. Geistes; 2. auch der Entschluß das Gedachte auszusprechen und — was ein neues Moment in sich schließt, — schriftlich aufzuzeichnen und der Oeffentlichkeit zu übergeben, ist ebenfalls Wirkung des hl. Geistes, weil jene Männer sonst das Mitgetheilte entweder bei sich behalten oder doch der schriftlichen Aufzeichnung sich enthalten konnten; 3. mit dem Inhalte ist bis zu einem gewissen Grade auch das Wort gegeben, so zwar, daß kein Gedanke übergangen und kein neuer hineingetragen werden darf. Mit alledem ist immer noch nicht gesagt, daß die heiligen Schriftsteller, besonders wenn nicht bloß sie, sondern auch die Leser mehrerer Sprachen mächtig waren, gerade griechisch oder hebräisch schreiben oder auch aus mehreren synonymen Ausdrucksweisen, die eine bestimmte Sprache gestattete, oder aus mehreren zulässigen Wortstellungen und Satzconstruktionen gerade diese bestimmten wählen mußten. Wenden wir das Gesagte auf den in Rede stehenden Text an, so findet er eine vollständig ungezwungene Erklärung.

Das Gleiche gilt nicht minder von den zwei ebenfalls angezogenen Stellen aus Lukas (I. 70) und Paulus (II. Tim. III. 16). Rücksichtlich der letztern betonen wir nur wiederum, daß nach den obigen Voraussetzungen nicht bloß die Lehre in abstracto, sondern auch die vorliegende Schrift in concreto oder die Lehre als eine in diesem Buche schriftlich niedergelegte einfachhin auf Gott als ihren Urheber, d. h. auf die besondere Einwirkung des göttlichen Geistes zurückgeführt werden müsse. Die streng formulirte Frage: Ist auch jedes materielle Wort

als solches, jede materielle Satzconstruktion als solche im Vergleich zu anderen durchaus gleichwerthigen das besondere Werk des hl. Geistes, kann man bei Läugnung der Verbalinspiration allerdings nicht einfachhin mit Ja antworten; daß aber Paulus sich hier diese spezielle Frage gestellt oder daß er sich daselbst einer derartigen Ausdrucksweise bedient habe, aus der auf diese spezielle Frage eine entschieden bejahende Antwort entnommen werden müßte, können wir ohne weiteren Beweis nicht zugeben.

Mit besonderem Nachdruck beruft man sich ferner auf die bekannten Worte Christi (Matth. X, 19 vgl. Luc. XII, 11; Apg. II, 4.): Nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini. Hier wird, sagt man, zwischen quid und qualiter, d. h. zwischen Inhalt und Ausdruck, unterschieden und für beides ein besonderer Beistand Gottes verheißen. Allein wir erwidern: Allerdings ist hier den Jüngern Christi der Trost gegeben, daß sie sich für gewisse Gelegenheiten weder um das Was noch um das Wie der geforderten Antwort im Voraus zu kümmern hätten; aber der versprochene Beistand bezieht sich ausdrücklich wenigstens bloß auf das Was. Das Wie wird sich, nicht zwar bis auf die letzte Silbe, aber soweit es durchaus nöthig ist, in den meisten Fällen und bei den meisten Menschen aus dem Was von selbst ergeben. Uebrigens könnte man auch unter dem Was die Hauptsache der Antwort und unter dem Wie das Nebensächliche verstehen. Will man aber unter dem Was durchaus den ganzen Inhalt einbegriffen wissen, so kann man unter dem Wie dasjenige verstehen, was man in der Rhetorik Diktion und Vortrag nennt, wobei man jedoch wiederum nicht den ganzen sprachlichen Ausdruck bis ins Einzelne miteinzubegreifen gezwungen ist. Ja, wenn man die Sache nicht offenbar übertreiben will, wird man die Worte in dieser oder ähnlicher Weise fassen müssen. Denn Christus redet dort nicht ausschließlich von seinen Aposteln, sondern überhaupt von seinen Anhängern, so oft sie vor Gericht wegen ihres Glaubens Rede zu stehen haben. Wer aber wird alle Reden der christlichen Martyrer bis in's Einzelnste als vor Gott im strengen Sinne des Wortes eingegebene Reden betrachten oder dieselben auch wie immer der heiligen Schrift in Allem gleichstellen? Wie erklärt sich da noch der in der Apostel-

geschichte erzählte Vorfall betreffs der Entschuldigung des Völkerapostels vor dem hohen Rathe in Jerusalem? (Apg. XIII. 2 ff.) Daß endlich das außerordentliche Wunder am ersten Pfingstfeste in unserer Sache nicht ohne Weiteres als Maßstab gelten darf, wird wohl jedem denkenden Menschen von selbst einleuchten.

10. Ein neuer, unwiderleglicher Schriftbeweis soll in Folgendem liegen. Nachdem abermals hervorgehoben worden, daß man reden und schreiben als gleichstehend zu betrachten habe, wird aus der ganzen hl. Schrift, vorzüglich aus dem Alten Testamente, eine große Menge von Stellen angeführt, worin es in verschiedenen Wendungen heißt, daß Gott den Propheten seine eigenen Worte in den Mund gelegt habe. Als Stützen des Beweises werden dann noch folgende Punkte zu besonderer Beachtung vorgelegt. 1. Nirgends finden wir eine Unterscheidung zwischen der Sache und dem Ausdrucke oder zwischen Stelle und Stelle. Und doch ist a) wenigstens bei den Geboten des Dekalogs, welche ebenfalls als Gottes Aussprüche hingestellt werden, offenbar auch der sprachliche Ausdruck durchaus von Gott. Dasselbe gilt b) von den in den Evangelien häufig angeführten Worten des Gottmenschen und c) ganz besonders von gewissen Benennungen, welche Gott selbst gewissen Personen und Gegenständen beigelegt hat. (Vgl. VIII. 216) — 2. Will man zwischen Stelle und Stelle, sowie zwischen Wort Gottes im strengsten Sinne und auch dem Ausdrucke nach und zwischen Wort Gottes bloß dem Sinne nach unterscheiden, so möge man zuvor, und zwar nicht auf was immer für eine Vermuthung hin, sondern aus den Quellen der Offenbarung selbst Berechtigung, Grund und Norm dieses Verfahrens nachweisen.

Um mit dieser letzten Forderung (die nicht ohne Belang zu sein scheint) zu beginnen, könnten wir dieselbe vor Allem in dieser schroffen Form einfach abweisen. Soll denn bei Erforschung der Tragweite geoffenbarter Wahrheiten der Vernunft gar kein Plätzchen belassen werden? Müßten wir da nicht den Vorwurf und die Mahnung fürchten: Numquid et vos sine intellectu estis? und: Omnia probate. Es ist doch ein allgemein anerkannter Grundsatz, der auch bei Beurtheilung der Väterlehre neben dem öfters erwähnten Canon Berücksich-

tigung verdient hätte: Das durchaus Wunderbare und spezifisch Göttliche muß man bei Dingen, welche äußerlich und ihrer Natur nach nicht als solche erscheinen, nicht über den klaren Wortlaut der Offenbarung hinaus ausdehnen.

Nun zur Sache. Daß in den Stellen, mit welchen wir es zu thun haben, der einfache Wortlaut nicht mehr fordert, als was oben n. 9 mit Ausschluß der Verbalinspiration gefordert wurde, ist uns klar. Es ist also ein triftiger Grund zu der an erster Stelle gefprderten Unterscheidung vorhanden. Weitere Beweismomente werden bald in den Vordergrund treten. — Aber der angegebene Parallelismus? Zunächst diene als Antwort das von dem Gegner selbst gemachte und nicht zu umgehende Zugeständniß (VIII. 23. 24), daß nämlich in der hl. Schrift bei den verschiedenen Evangelisten der gleiche Ausspruch Christi nicht immer ganz mit den gleichen Worten wiedergegeben erscheint. Absolut könnte diese verschiedene Formulirung (und darin sucht Fernandez eine Ausflucht) der Theorie der Verbalinspiration entsprechend vom hl. Geiste eigens intendirt und positiv bewirkt sein; allein wir folgern aus dieser Thatsache erstens, daß der bis in's Einzelne bestimmte Ausdruck kein nothwendiges Postulat sei, damit ein Satz im Sinne der Schrift als Ausspruch Gottes oder Christi bezeichnet werden könne, da ja derartige Aussprüche trotz des verschiedenen Wortausdruckes als inspirirt angesehen werden müssen und zugleich als von Christus gesprochene Worte sich darstellen. Sodann aber fragen wir (und darauf kommt es hier einzig an): Wo bleibt in diesem Punkte nach dem gemachten Zugeständnisse das Fundament für den so scharf betonten Parallelismus? In dieser Frage liegt die Antwort auf den andern an erster Stelle namhaft gemachten Parallelismus gleichfalls schon vorbereitet vor. Wer verbürgt uns nämlich nach dem Gesagten, daß der Dekalog ganz genau Silbe für Silbe so, wie er auf Sinai gesprochen, von Moyses wiedergegeben wurde? Findet sich derselbe und das jedenfalls gleichstehende Gebot der Liebe nicht öfters in der hl. Schrift, und zwar mit einigen Abweichungen im sprachlichen Ausdrucke? (Exod. XX; Deut. V; VI, 5; XI, 13; Matth. XXII, 37; Marc. XII, 30; Luc. X, 27.). Haben wir da nicht zugleich den aus der Schrift selbst geforderten Nachweis für eine gewisse Unterscheidung zwischen Form nud Inhalt? Wer sieht endlich nicht, daß wir es hier, wenn

man dem Gegner sonst auch Alles zugeben wollte, mit ganz außerordentlichen Partieen der hl. Schrift zu thun haben, die nicht ohne Weiteres als Maßstab für das Ganze angesetzt werden dürfen? Mit Vorzug ist dieß betreffs der von Gott selbst bestimmten Namen hervorzuheben, auf die an letzter Stelle der Einwurf sich stützt. Ueberdieß kommt es auch hier, wie wir bei Schriftkennern als bekannt voraussetzen können und aus der angezogenen berühmten Stelle über den Namen Jehova nicht undeutlich zu entnehmen ist, nicht so fast auf den materiellen Laut oder auf die materielle Form, sondern vorzüglich auf die Bedeutung an.

11. Theologische Beweisgründe, Es erübrigen noch die Beweisgründe „ex ratione theologica“ und „ex falsis ac periculosis consequentiis“, die theils der Abhandlung gelegentlich eingestreut theils am Ende in mehr systematischer Form zusammengestellt sind. (VIII. 215 seqq.) Gar manches, was entweder sehr wenig zur Sache gehört oder allzu persönlich gehalten erscheint oder offenbar zu weit geht, können wir füglich unberücksichtigt lassen. Erwähnung verdient Folgendes. Es ist festzuhalten, heißt es, daß Gott nicht bloß wie immer Verfasser der hl. Bücher, sondern daß er der alleinige Verfasser derselben ist. Die menschlichen Schriftsteller waren für Gott reine Werkzeuge, wie für uns die Feder, und können neben Gott in keinerlei Weise als Miturheber genannt werden. (p. 215. 217. 218.) Das ist aber nur bei Festhaltung der strengen Verbalinspiration denkbar. Oder wer würde z. B. demjenigen, der gewissen anderswoher entlehnten Gedanken eine ciceronianische Form verliehen, allen Anspruch auf die Auctorschaft des vorliegenden Buches abzusprechen wagen? Und umgekehrt, wenn die in dem berühmten Werke Augustins De civitate Dei niedergelegten Gedanken in eine ganz andere, etwa in die scholastische Form eines Thomas von Aquin gekleidet erschienen, wer würde da einfachhin das berühmte Werk des großen Kirchenlehrers wiedererkennen? Wenigstens müssen die Läugner der Verbalinspiration unbedingt zugeben, daß Gott in Bezug auf gewisse Bücher oder gewisse Stellen in vollerem Sinne Auctor sei, als in Bezug auf andere; das ist aber gegen das Tridentinum, indem es zwischen proto-

canonischen und deuterocanonischen Büchern keinen Unterschied zu machen gestattet. (l. c. p. 216)

Wir erlauben uns folgende Gegenbemerkungen. Nicht alle Bücher im allgemeinen unterliegen rücksichtlich unseres Fragepunktes dem gleichen Maßstabe der Beurtheilung. Bei manchen kommt es ganz vorzüglich auf die Form, bei anderen fast ausschließlich auf die Sache, bei vielen beinahe gleichmäßig auf Beides an. Wir glauben nicht auf gerechten Widerstand zu stoßen, wenn wir die hl. Schrift, im Ganzen und Großen wenigstens, nicht in die erste, sondern vielmehr in die mittlere Classe einzureihen gewillt sind. Aehnliches dürfte im allgemeinen auch betreffs der beigebrachten Vergleiche zu sagen sein. Es liegt zwischen der Aenderung des Ausdruckes, von der der Gegner spricht, und der vollkommensten Unveränderlichkeit im Sinne der Verbalinspiration ein weites neutrales Gebiet. Dieß vorausgesetzt fragen wir: Würde man mit Unrecht ein Buch, welches eine wortgetreue oder auch eine mitunter etwas freiere, aber durchaus richtige Uebersetzung des genannten Werkes des hl. Augustinus uns böte, einfachhin Augustins Buch De civitate Dei nennen? Wir verneinen dieß trotz der (bezüglich eines anderen Beispieles) ausgesprochenen gegentheiligen Behauptung von Fernandez (VIII. 23), indem wir an den gesunden Sinn des Lesers appelliren. Widrigenfalls dürfte man ja auch die ersten fünf Bücher der Vulgata nicht mehr einfachhin die Bücher Moyses' nennen. Auch fragen wir: Nennt man denn einen Uebersetzer, und wäre es auch ein ziemlich freier, den Verfasser oder Mitverfasser eines Buches? Mit nichten. Das nicht zu verachtende Körnlein von Wahrheit, welches im Vorgebrachten liegt, habe ich an anderer Stelle ans Licht gezogen. (De inspir. n. 310. coll. 284. 286. 299.) Wenn es endlich auch wahr ist, daß die Hagiographen nicht auf gleicher Linie mit Gott als Verfasser der heiligen Bücher gedacht werden dürfen (Deus enim est unicus eorum auctor principalis), so widerspricht es doch der allgemeinen Anschauung der Kirche und der hl. Väter, ja der Schrift selbst (II. Petr. III, 15. 16), ihnen dießbezüglich jedwede Auctorschaft abzusprechen. Sunt enim hagiographi vere auctores secundarii. (Vgl. De inspir. n. 273.) Ebenso tragen wir auch kein Bedenken, nicht durchweg einen gleichmäßigen Einfluß des göttlichen Geistes auf die hl. Schriftsteller zu fordern. Wenn derselbe nur durch-

weg so weit gegangen ist, daß Gott dadurch wahrhaftig zum auctor principalis libri geworden, so genügt dieß vollständig. Die Unterscheidung zwischen protocanonischen und deuterocanonischen Büchern aber hat mit gegenwärtiger Unterscheidung offenbar nichts gemein.

12. Ein zweiter Beweis wird uns ungefähr in folgender Fassung vorgeführt. Der Gedanke (verbum mentis) stammt eingestandenermaßen von Gott. Mit dem Gedanken aber ist sofort auch der Ausdruck (verbum vocis) gegeben (l. c. 216).

Hier möchten wir doch fragen: Wie stimmt dieß mit dem im früheren Beweise über die an einem Buche ohne Schädigung seines Inhaltes vorgenommene Formveränderung Gesagten? Wir fragen weiter: Hat unser Gegner jene Stellen des hl. Augustin nie gelesen, an welchem er von einem verbum mentis redet, welches weder lateinisch noch griechisch, sondern allen Zungen gemeinsam sei? (De Trinit. l. XV. n. 19 und sonst.) Wenn nun das verbum mentis nicht nothwendig auf das Sprachidiom bestimmend wirkt, warum soll es denn dann zwischen synonymen Ausdrücken und Satzconstructionen im nämlichen Idiom keine Wahl übrig lassen? (Cf. De inspir. n. 262).

13. Ferner fragt man von Seite der Gegner: Wo bleibt beim Fallenlassen der Verbalinspiration der Unterschied zwischen einem inspirirten Buche und den Lehrbestimmungen der allgemeinen Concilien? (l. c. 217.)

Es sei unerwähnt gelassen, daß in derartigen Lehrentscheidungen nur in den seltensten Fällen alles Gesagte strenge Glaubenslehre ist; denn hierher gehören auch Entscheidungen über die sogenannten facta dogmatica; Nebensachen aber (incidenter dicta), die selten fehlen dürften, beanspruchen nicht volle Unfehlbarkeit. Ebenso wollen wir nicht allzugroßes Gewicht auf die schon oben gemachte Bemerkung legen, daß zwischen gänzlicher Freiheit in der Form, wie man sie bei den Concilien annehmen kann, und der Bestimmung der Form, wie sie die Verbalinspiration lehrt, ein weites Feld liegt. Auf was wir den Nachdruck legen und was für sich allein hinreicht, ist dieß: Das Schriftwort ist unter Inspiration geschrieben

d. h. im Auftrage Gottes oder unter einem derartigen Einflusse des göttlichen Geistes, der einem solchen Auftrage durchaus gleichkommt, zu Stande gekommen und erscheint in Folge dessen ganz eigentlich als geschriebenes Wort Gottes und im Namen Gottes tritt es unter die Menschen. Deßwegen ist auch die hl. Schrift eine durchaus ursprüngliche Quelle der göttlichen Offenbarung und unseres Glaubens. Die kirchlichen Lehrentscheidungen hingegen sind nicht unter solcher Inspiration geschrieben, sondern bloß unter der Assistenz des heiligen Geistes, durch welche jeder Irrthum verhütet ist; sie erscheinen zunächst bloß als Wort der allerdings von Gott mit besonderer Lehrgewalt ausgestatteten Kirche. Die Kirche erläßt sie aus eigenem Antriebe und in ihrem eigenen Namen, schöpfend aus der hl. Schrift oder aus der Ueberlieferung. In Folge dessen haben wir in ihnen nicht die ursprüngliche Quelle der Offenbarung vor uns, sondern bloß eine abgeleitete. (Cf. De inspir. n. 102. 261.) Hieraus löst sich auch der anderswo (VIII. 20.) erhobene Einwurf, beim Aufgeben der Verbalinspiration müsse man nothwendig zugestehen, daß man aus der Beschaffenheit der Lehre allein mit voller Sicherheit auf die Inspiration einer Schrift schließen könne.

14. Ein weiterer Beweis soll in folgender Betrachtung liegen. Nie hat die Kirche an dem heiligen Texte irgend eine auch noch so geringe Veränderung vorgenommen oder vorzunehmen gestattet; auch die kirchlichen Gelehrten und Schriftausleger haben sich gegenüber dem sicher feststehenden Texte nie zu einem solchen Gedanken verstiegen; und dieß auch dort nicht, wo derselbe fast unüberwindlichen Schwierigkeiten unterworfen zu sein scheint. Ebenso hat die Kirche niemals irgend eine Uebersetzung, und wäre es auch die lateinische Vulgata, dem Originale vollkommen gleichgestellt, und die dieser Thatsache widersprechenden Aufstellungen theologischer Sonderlinge stellen sich als vollständig belanglos dar. Ein solches Vorgehen der Kirche läßt sich aber nur unter Voraussetzung der strengen Verbalinspiration vollkommen erklären. (VIII. 217. coll. 23. 25.)

Wir erlauben uns vor Allem die Bemerkung, daß auch in Bezug auf die Vulgata als solche (wir reden nicht von einzelnen Codices mit ihren Lesarten, wie man auch in Bezug

auf den Originaltext nicht von einzelnen oder von den Original-Codices sprechen kann), — besonders an Stellen, wo sie sich mit dem Originaltexte vollkommen deckt, niemals kirchlicherseits Aenderungen vorgenommen oder vorgeschlagen wurden. Der Grund hiervon liegt aber sicher nicht darin, daß man etwa dem Vulgatatexte Verbalinspiration zuschrieb. Also wird auch in Betreff des Urtextes nicht aus der heiligen Scheu vor Veränderungen ohne weiteres auf dessen Verbalinspiration zu schließen sein. Was dann den hervorgehobenen Vorzug des Originaltextes vor jeder Uebersetzung angeht, so könnte man denselben an Stellen, wo der Gedanke des Urtextes nicht bloß richtig, sondern vollkommen erschöpfend und mit gleicher Bestimmtheit wiedergegeben erscheint, vielleicht bezweifeln und dabei auf den fast ausschließlichen Gebrauch von Uebersetzungen in der Kirche hinweisen. Vor Allem aber wolle man Folgendes bedenken. 1. Die Uebersetzungen weichen offenbar alle, wenigstens an untergeordneten Stellen, vielfach von dem uns bekannten Urtexte ab. Ferner ist es auch an Stellen, wo der Sinn in der Hauptsache der gleiche mit diesem Urtexte ist, nicht immer mit aller Bestimmtheit festzustellen, ob der Gedanke dieses Urtextes durchaus vollständig und klar vorliege. Wenn also die Kirche trotzdem die Uebersetzungen braucht und eine derselben sogar für authentisch erklärt hat, so nimmt sie doch wohl nicht für den Originaltext den ganz einzigen Vorzug der Verbalinspiration in Anspruch; kraft dieses vermeintlichen Vorzuges stände der Originaltext so hoch über allen Uebersetzungen, auch über der authentischen Vulgata, daß alle Uebersetzungen nicht mehr in dem Sinne wie der Originaltext „das Wort Gottes" darbieten würden. 2. Was die besondere Hochschätzung des Originaltextes betrifft, so gebührt demselben schon auch weil er dem Geiste und der Feder der heiligsten und ehrwürdigsten Männer entstammt, geradezu die größte Verehrung, auch wo er in irgend einem Punkte nicht durchaus als göttlich erscheint. Oder wären etwa die Schüler St. Augustins geneigt, an schwierigen Stellen in den Werken ihres Lehrers, die bekanntermaßen nicht fehlen, Veränderungen vorzunehmen oder eine beliebige Uebersetzung dem lateinischen Texte vorzuziehen?

15. Zum Schluß dürfen wir an der uns vorliegenden Abhandlung auch einen anderen Mangel nicht ganz übergehen.

Die wahrlich nicht zu unterschätzenden Gründe gegen die strenge Verbalinspiration werden nämlich nirgends ex professo widerlegt; was nebenher und gelegentlich dagegen bemerkt wird, muß als durchaus ungenügend bezeichnet werden. Solche Bemerkungen finden sich zuerst VIII. 24 gegen die von Manchen angerufene angebliche Inspiration der lateinischen Vulgata, dann gegen das Argument aus dem verschiedenen sprachlichen Ausdrucke in Parallelstellen (ibid.) sowie aus der Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit des Stiles in den einzelnen Büchern (VIII. 128. coll. 126.); ferner wird gehandelt über den Eingang und Schluß des zweiten Machabäerbuches (VIII. 215) seqq.) sowie endlich über den der Natur der Dinge entnommenen Grundsatz, daß man das Außerordentliche und Wunderbare nicht über das Nothwendige ausdehnen, noch der Würde und Selbstständigkeit der menschlichen Schriftsteller ohne Noth zu nahe treten soll (VIII. 218). Wir dürfen es kühn darauf ankommen lassen, daß der theologisch gebildete Leser das an diesen Stellen Gesagte mit dem vergleiche, was von Seite der Gegner der Verbalinspiration vorgebracht wird, z. B. von Cherubinus a. S. Josepho Critica sacra tom. I. disp. III., von Patrizi, Denzinger, Franzelin, und neuestens von mir De inspir. n. 259—281. Ich habe gar keine Besorgniß, daß der Vergleich nicht zu Gunsten der strengen Verbalinspiration ausfallen werde.

Recensionen.

Theologia moralis. Auctore Augustino Lehmkuhl S. J. Editio altera. Friburgi Brisgoviae. 1885. Herder. vol. I. pag. XIX. 792; vol. II. pag. XVI. 856.

Seitdem in diesen Heften der erste Band von Lehmkuhl's Moraltheologie besprochen wurde (Jahrg. 1884, S. 430 ff.), ist nicht nur der zweite Band erschienen, sondern es liegen auch schon beide Bände in zweiter Auflage vor uns. Sowohl dem Inhalte, als der Form nach wurde das Werk allseitig als vorzüglich anerkannt, ja man las Aeußerungen von sehr competenter Seite, welche dasselbe als das beste Handbuch erklärten, das gegenwärtig auf dem Gebiete der Moraltheologie existirt. Mit L's. Moral ist in der That ein guter Schritt vorwärts gemacht. Die selbstständige Durchdringung und Darstellung des ganzen ausgedehnten Stoffes, die umsichtige und tiefe Beurtheilung der Controversfragen, deren es auf diesem Gebiete mehr als auf irgend einem andern gibt, die Schärfe, mit welcher die Hauptargumente hervorgehoben werden, die ungemeine Reichhaltigkeit an Detailfragen, die vollständige Beherrschung der gesammten einschlägigen Literatur, alle diese Eigenschaften im Vereine mit guter Ordnung des Stoffes und einfacher und klarer Darstellung machen das Werk zu einem ungemein brauchbaren Handbuche für den Seelsorger, zu einer sichern Stütze beim theologischen Unterrichte, und auch dem mit seinem Fache ganz vertrauten Moralisten wird es noch sehr viele dankenswerthe Winke geben.

Damit auch die Moraltheologie an der durch Leo XIII. so sehr beförderten Restauration der theologischen und philosophischen Wissenschaften ihren Antheil habe, scheint wohl vor Allem erforderlich, daß auch die Speculation in ihre Gebiete

wiederum Zutritt erhalte und die Lösung ihrer Fragen so weit dies nur möglich ist, auf die letzten und höchsten Grundsätze des menschlichen und christlichen Handelns zurückgeführt werde. Dann wird auch diese theologische Disciplin jene Würde wieder erhalten, welche ihr vordem eigen war, und ihr Studium wird dann auch erst dem denkenden Geiste wahre Befriedigung gewähren. Nun hat uns die Vorsehung Gottes in der Moraltheologie vornehmlich an den Werken des hl. Alphons von Liguori eine reichhaltige Fundgrube sicherer Erkenntniß gegeben. Auf dem Grunde, den der hl. Alphons gelegt hat, weiterzubauen, die von ihm erzielten sicheren Resultate eingehend zu begründen, sie weiter auszubauen, wo er zu einer sicheren Entscheidung nicht gelangen konnte, endlich in engem Anschlusse an das kirchliche Lehramt durch sorgfältiges Studium und gewissenhafte Prüfung alles dessen, was für und wider eine bestimmte Lösung vorgebracht wurde oder auch nur vorgebracht werden kann, tiefere Resultate anzustreben, das ist nach dem Geiste des hl. Alphons selbst und nach dem Geiste der Kirche die Aufgabe der Moraltheologen.

Dieser Gedanke schwebte auch L. vor, und in ihm nicht minder als in dem außerordentlichen Fleiße und der seltenen Begabung, welche der Verfasser für die Abfassung seines Werkes mitbrachte, lag im Vorhinein eine sichere Bürgschaft für den Erfolg desselben.

Unter den oben angegebenen vorzüglichen Eigenschaften des Werkes ragt besonders die gründliche und sorgfältige Untersuchung der vielen moraltheologischen Controversen hervor. L. schlägt hier den einzig richtigen Weg ein. Er zählt nicht ängstlich die Auctoren, welche für die eine oder die andere Ansicht sind; die sachlichen Gründe geben bei ihm den Ausschlag. So gelangt er dazu, mehr als irgend ein anderer Auctor der Neuzeit, der Moraltheologie ihren natürlichen Unterbau zurückzugeben, sie wieder in den Boden zu pflanzen, welchem nach einer langen Blüthezeit im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert erst die Stürme des Jansenismus und des rationalistischen Unglaubens sie entrissen, bis mit dem hl. Alphons wieder bessere Zeiten anbrachen.

In Folge dieser Behandlung mußte freilich das Werk einen etwas größeren Umfang annehmen und darum eignet es sich weniger als Leitfaden für den theologischen Unterricht. Indeß hören wir, daß der Verfasser bereits mit der Bearbeitung eines Compendiums für die Zwecke der Schule beschäftigt ist. Bürgt nun die vorliegende Arbeit bereits für die Gründlichkeit und Correctheit seiner Lehre, so berechtigt uns auch die langjährige

Lehrthätigkeit des Verfassers zur Hoffnung, aus seiner Hand ein der Methode nach vorzügliches Compendium zu erhalten.

Die gründliche Prüfung der Einzelfragen, welche sich in diesem Werke findet, läßt es von Interesse erscheinen, den Standpunkt kennen zu lernen, welchen der Verfasser in den vielen während der letzten Jahre auf diesem Gebiete neu angeregten Controversfragen einnimmt. Hier besonders ist die Objectivität und Unvoreingenommenheit L.'s sehr wohlthuend. Ohne Partei zu nehmen, entscheidet er sich für jene Ansicht, welche ihm besser motivirt erscheint, läßt aber dabei der gegentheiligen Meinung volle Gerechtigkeit widerfahren, und sie, falls wirklich Erhebliches zu ihren Gunsten vorgebracht wird, als probabel gelten. Daher ließ sich denn auch im Vorhinein annehmen, er werde sich bald mit Ballerini in Uebereinstimmung befinden, bald von diesem abweichen, bald eine gewisse Mittelstellung einnehmen. In der Mehrzahl der Fragen haben jedoch bei ihm die Ansichten und Gründe Ballerini's den Sieg davongetragen. So spricht er sich mit B. dahin aus, es genüge, damit unsere Werke ethisch gut seien, eine relatio virtualis, implicita derselben auf Gott (I. 39), eine Ansicht, die fast von allen neueren Auctoren ausdrücklich gebilligt wird. Ebenso hält er mit B. fest, die Verletzung des von einer in der Welt lebenden Person abgelegten einfachen Keuschheitsgelübdes sei kein Sacrileg (I. 385); ferner, um andere debattirte Punkte zu nennen: unter einer unmoralischen Bedingung eingegangene Verträge seien nach Vollzug derselben als verpflichtend anzuerkennen (I. 1052); es lasse sich auf die bloße Auctorität der Theologen hin wenigstens nichts Bestimmtes behaupten über die Schwere der Pflicht, Almosen zu geben (I. 608); die Spendung der h. Communion im Zustande der Todsünde lasse sich nicht mit Sicherheit als schwere Sünde bezeichnen (II. 33); Pönitenten aus fremden Diöcesen werden in Kraft der von ihrem eigenen Bischofe dem Beichtvater übertragenen Vollmacht absolvirt (II. 384 ss.); eine von Ungläubigen eingegangene consummirte Ehe könne nach dem Uebertritte zur christlichen Religion vom Papste gelöst werden (II. 707 ss.) u. s. w. Dagegen urtheilt L. anders als B. z. B. betreffs der Zeit, wann das Officium des folgenden Tages könne anticipirt werden (II. 625); dann über die Absolution von bischöflichen Reservatfällen (II. 407); über die Verbindlichkeit der Sponsalien, welche unter der Bedingung einer zu erbittenden Dispens eingegangen werden (II. 660) u. s. w. — Auf manche dieser Fragen fällt durch L.'s Erörterungen wenigstens neues Licht.

In wie naher Beziehung die Moraltheologie zum cano-

nischen Rechte steht, findet Jeder bald, welcher sich etwas eingehender mit einer dieser Disciplinen beschäftigt. Mehrere Tractate werden fast unter ganz gleichen Gesichtspunkten bald von der einen, bald von der andern behandelt; so wird die Lehre von der Ehe von einigen der Moraltheologie, von andern dem canonischen Rechte zugetheilt; das Gleiche gilt von den Censuren und den Irregularitäten. Eine Hauptquelle nun nicht nur dieser, sondern auch solcher Tractate, welche jetzt ausschließlich der Moraltheologie angehören, bildet das kirchliche Rechtsbuch sowie die Erlasse der Päpste und der römischen Curie. Eben diese Partien wurden darum ehemals auch von den Canonisten behandelt z. B. das Fastengebot (l. III. Decretal. tit. 46), die Simonie (l. V. Decr. tit. 3. ss.), die Lehre von den Verträgen (l. III. Decret. tit. 14—27); zudem führt das fünfte Buch der Decretalen (tit. 3—23) die meisten Sünden gegen den Decalog vor. Wie sich L. als tüchtigen Kenner der dogmatischen und philosophischen Grundlage der Moraltheologie erweist, so tritt auch allerorts hervor, daß er mit den einschlägigen Partien des canonischen Rechtes sich ganz vertraut gemacht hat und auch in der Literatur desselben wohl bewandert ist.

Zur praktischen Brauchbarkeit des Werkes auch in andern Ländern trägt recht viel die ausgedehnte Heranziehung der verschiedenen Civilrechte bei. L. geht hierin weiter als irgend ein anderer Auctor wenigstens der neueren Zeit. Während z. B. in den französischen Ausgaben Gury's außer dem römischen Rechte nur die napoleonischen Gesetzbücher berücksichtigt werden, von dem deutschen Herausgeber das österreichische Recht beigefügt wurde, und die neueste von Sabetti besorgte Ausgabe Gury's die Rechtsverhältnisse der Vereinigten Staaten Nordamerikas heranzieht, behandelt L. außer dem römischen, noch das französische, deutsche, österreichische und englische Civilrecht; in der zweiten Auflage wird auch auf die nordamerikanische Union besondere Rücksicht genommen. Die Darstellung dieser verschiedenen Rechte wird manche interessiren, für welche etwa auch nur eines derselben einen unmittelbar praktischen Werth hätte.

Da endlich die Pastoral, diese neueste theologische Disciplin, sich von der Moral doch nicht ganz trennen läßt, so kann es nicht Wunder nehmen, wenn ein vollständiges Handbuch der Moraltheologie auch die verschiedenartigsten pastorellen Anweisungen enthält. Der natürlichste Platz derselben scheint wohl auch die Moraltheologie zu sein; von dieser getrennt, werden derartige Anweisungen sich kaum gründlich behandeln

lassen und die betreffenden Theile der Pastoral Gefahr laufen, zu einer schablonenhaften Aufzählung von Verhaltungsmaßregeln zu werden. Es möge hier genügen, auf die Behandlung von Scrupulanten im ersten Bande n. 53 ss., im zweiten Bande auf den Abschnitt von der Generalbeicht n. 345 ss., den Eigenschaften des Beichtvaters n. 432 ss., sowie der Behandlung der verschiedenen Arten von Beichtenden nn. 476—523 hinzuweisen.

Wie es bereits bei der ersten Auflage das Bestreben L.'s war, den durch unsere veränderten Verhältnisse neu auftauchenden Fragen die gebührende Aufmerksamkeit zuzuwenden, so sehen wir auch in der zweiten Auflage des zweiten Bandes manche diesbezügliche casuistische und pastorelle Noten beigefügt, z. B. über die bedingungsweise zu wiederholende Taufe n. 19; über das Verhalten des Civilrichters bei Ehescheidungsprocessen n. 701; über die Entgegennahme des Consenses bei der Civilehe seitens des Staatsbeamten n. 725.

Es sei mir noch gestattet, hier einige Gedanken auszusprechen, welche mir beim Studium des Werkes gekommen sind.

Bei der Lehre von den Sünden im Allgemeinen findet man gewöhnlich nur jene specifische Verschiedenheit derselben angegeben und behandelt, welche vom Gegenstande der Sünde (ex parte objecti) herrührt. L. sagt an einer andern Stelle (II. n. 307) ganz richtig, es gebe noch einen anderen Grund für die specifische Verschiedenheit, denjenigen nämlich, welcher von der sündhaften Handlung selbst (ex parte actus) hergenommen wird. Deshalb sind die inneren Sünden specifisch verschieden von den äußeren, auch wenn sie auf dasselbe Object sich beziehen; die äußeren theilen sich wieder in sündhafte Reden und sündhafte Handlungen u. s. w. Ueber das Vorhandensein dieses doppelten Unterscheidungsgrundes besteht auch thatsächlich gar keine Meinungsverschiedenheit. Es dürfte aber meines Erachtens nicht unnütz sein, im Tractate von den Sünden auch diesen zweiten Grund der specifischen Verschiedenheit näher zu erörtern, namentlich wenn man, wie es ja meistens geschieht, unmittelbar nach der Definition der Sünde die hauptsächlichsten Eintheilungen angibt, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob diese einen wesentlichen oder unwesentlichen Unterschied begründen. Die bekannte Lehre der Scotisten (vgl. Reiffenstuel Theol. mor. tract. I. dist. II. n. 30 ss.; Sporer Theol. mor. tract. I. cap. III. n. 33 ss.), der äußere Akt steigere die Moralität des innern Actes, wurde auch damit begründet, daß anderen Falles kein Grund vorliege zur Behauptung, es sei der äußere Akt ein nothwendiger Gegenstand der Anklage im Beichtstuhle. Die vollständige Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß der äußere Akt nicht nur physisch, sondern auch moralisch von dem inneren Acte sich wesentlich unterscheidet. Ferner findet sich bei Aufzählung der inneren specifisch verschiedenen Sünden durchgehends bei den Auctoren eine Lücke. Gewöhnlich werden als solche nur drei angeführt: Delectatio morosa, desiderium, gaudium. Und doch gibt es innere sündhafte Akte, welche zu keiner dieser Arten gehören, z. B. ein bloß innerliches freventliches Urtheil, ungerechtfertigter Verdacht, sodann die schwere Sünde der inneren Häresie oder des Unglaubens u. s. w. Ich bemerke dieses nicht aus etwaiger Furcht, es möchte den Lesern einer

Moraltheologie die Sündhaftigkeit solcher Akte unbekannt bleiben, da sie bei der allgemeinen Lehre von den Sünden nicht aufgeführt werden. Ich glaube nur, es werde das Wesen der drei gewöhnlich angeführten Kategorien leichter und klarer erfaßt, wenn alle Species der inneren Sünden vollständig aufgezählt werden.

Im Tractate von der Liebe faßt L. die moralische Mitwirkung zu den Sünden Anderer durch Befehl, Bitte, Rath, Lob, Zustimmung als Aergerniß auf, natürlich als ein directes, und versteht dann unter Mitwirkung (cooperatio) nur die physische. Mit dieser strenge durchgeführten Unterscheidung zwischen der moralischen und physischen Cooperation ist bereits viel mehr Licht in das schwierige Gebiet der Fragen nach Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Mitwirkung zu fremden Sünden gebracht. Sollte indeß die moralische Mitwirkung nicht auch vom directen Aergerniß noch geschieden werden müssen? Die Begriffe liegen doch ziemlich weit auseinander, und dann führen Aergerniß und moralische Mitwirkung ganz verschiedene Folgen herbei. Ersteres definirt auch der Verfasser mit dem hl. Thomas als opus minus rectum praebens proximo occasionem spiritualis ruinae (I. n. 628). Zwar hat man hier occasio nicht in dem philosophischen Sinne von Gelegenheit (occasio est id, ad cujus praesentiam aliquid fit) aufzufassen, sondern es kommt dem Aergerniß immer ein gewisser ursächlicher Einfluß auf die Sünde des Andern zu, und insofern stimmt es mit der moralischen Mitwirkung überein. Während aber diese letztere auch als äußerer Akt ihrer Natur nach die Sünde des Andern anstrebt und herbeizuführen sucht, thut dieses das Aergerniß, auch das directe, nicht. Daher rührt es denn, daß Jemand, der eine Ungerechtigkeit begeht mit der Absicht dadurch auch Andere zu derselben zu reizen, doch nicht zum Schadenersatze für die Sünden Anderer verpflichtet ist, während die moralische Mitwirkung allerdings die Restitutionspflicht für die Ungerechtigkeiten Anderer zur Folge hat. Hierin wird wohl auch der Grund liegen, warum der Verfasser die im Tractate von der Liebe angenommene Terminologie bei der Lehre von der Gerechtigkeit wieder aufgibt; dort erscheinen jussio, consilium, consensus etc. wieder als „modi cooperationis positivae".

Rücksichtlich der Verträge im Allgemeinen stellt der Verfasser den Grundsatz auf, daß ein Irrthum über die Natur und Wesenheit des Vertrages diesen ungültig mache. Bei dem Ehehindernisse des Irrthums aber scheint er Bedenken zu tragen, einen Irrthum über die Natur der Ehe als trennendes Ehehinderniß anzuerkennen (II. n. 732 u. 734 Scholion). Sicherlich muß, falls ein derartiger Irrthum stattgefunden zu haben scheint, mit der größten Vorsicht vorgegangen werden, und kein Pfarrer oder Beichtvater sollte auf eigenes Urtheil hin sich jemals apodictisch für die Ungültigkeit der Ehe aussprechen. In der Theorie aber muß doch gewiß anerkannt werden, daß ein Irrthum über Natur und Wesen der Ehe, falls derselbe nicht etwa wieder durch die überwiegende Absicht, auf jeden Fall eine Ehe einzugehen, unwirksam gemacht wird, die Ehe verungültigt. In den Entscheidungen der Concilscongregation kann man allerdings für diesen Satz nicht leicht einen Anhaltspunkt finden; nicht als ob die Organe der kirchlichen Gewalt denselben nicht anerkännten; es kommt dieses vielmehr von der Schwierigkeit her, einen solchen Irrthum so nachzuweisen, daß daraufhin eine Ungültigkeitserklärung der Ehe erfolgen könnte. Da die Nichtvollziehung der Ehe sich leichter feststellen läßt, so geht man lieber darauf aus, diese zu beweisen, und die Concilscongregation ersucht dann den Papst um Wiederauflösung der nicht vollzogenen Ehe, falls diese doch gültig sein sollte. Es ist bekannt, daß derselbe Gang vorgezogen wird bei einer Ehe, gegen deren Giltigkeit eine

immerdauernde Impotenz angerufen wird; und doch wird die letztere von allen als trennendes Hinderniß anerkannt.

Für die Meinung, welche allerdings die meisten Auctoren ziemlich apodictisch verwerfen, es könne nicht nur der Bischof, sondern auch der gewöhnliche Beichtvater von einer dem Papste reservirten Censur absolviren, wenn der mit derselben Behaftete für immer gehindert ist, persönlich die Reise nach Rom zu unternehmen, läßt sich meines Erachtens aus dem bekannten cap. Nuper 29 (V. 39) ein Argument anführen, welches einiger Beachtung werth scheint. Der Ausdruck „a suo absolvatur episcopo vel proprio sacerdote" findet sich in diesem Capitel zweimal; das erstemal, wo der Papst die Frage beantwortet, wer von dem kleinen Banne absolviren kann; das zweitemal, wo er sagt, wer im Falle eines immerwährenden Hindernisses, persönlich in Rom die Absolution von der großen Excommunikation sich zu erbitten, diese lösen kann. Nun ist aber kein Zweifel, daß die Worte vel a proprio sacerdote das erstemal, d. h. bezüglich der Absolution vom kleinen Banne, nicht subrogativ, sondern disjunctiv zu nehmen sind, da diese Absolution weder dem Papste noch dem Bischofe je reservirt war. Ist dem aber so, dann wäre es sehr hart und ist darum kaum anzunehmen, daß derselbe Ausdruck einige Zeilen darauf einen ganz verschiedenen Sinn haben und bedeuten sollte, es könne in diesem Falle wohl der Bischof absolviren, der gewöhnliche Beichtvater aber erst dann, wenn ein immerwährendes Hinderniß besteht, auch an den Bischof sich zu wenden. Auch läßt sich das zu Gunsten dieser Meinung sagen, daß der hl. Alphons ihre Probabilität nicht läugnet; er sagt von der entgegengesetzten Ansicht nur: „Sed probabilius puto cum Sporer . . et aliis communiter etc." Theol. mor. l. VII. n. 92.

Betreffs der bekannten Frage über die Pflicht „standi mandatis ecclesiae", wenn Jemand in Todesgefahr von einer dem Papste reservirten Censur absolvirt ist, dann aber seine Gesundheit wiedererlangt, wäre es sehr zu wünschen gewesen, daß sich der Verfasser auch über das Argument ausgesprochen hätte, welches in der neuesten Zeit die Erklärer der Constitution Apostolicae Sedis bringen. L. ist der Ansicht, die genannte Pflicht beziehe sich auch auf die dem Papste einfachhin reservirten Censuren, so daß auch diese durch die schuldbare Nichterfüllung dieser Pflicht von Neuem incurrirt werden. Daß die alten im kirchlichen Rechtsbuche enthaltenen Bestimmungen ganz allgemein lauten, ist sicher. Die dem Trienter Concil und dem römischen Rituale entnommenen Argumente für die Einschränkung dieser Pflicht werden vom Verfasser meiner Ansicht nach siegreich widerlegt. Daß nun aber in der Constitution Apostolicae Sedis dieser Pflicht nur bei den dem Papste speciell reservirten Censuren Erwähnung geschieht, scheint um so mehr der Beachtung werth zu sein, als dem Urheber der Constitution die unter den Theologen obwaltende Streitfrage über die Ausdehnung dieser Pflicht nicht unbekannt sein konnte. Es scheint demnach Varceno nicht ganz Unrecht zu haben, wenn er sagt: „Profecto pro aliis etiam censuris similiter dixisset, si ab illa lege eas comprehendi voluisset." Compendium Theol. mor. vol. II. pag. 178 (edit. VI.); vgl. auch Konings Theol. mor. n. 1402. IV.; Sabetti n. 783 Q. 4.; Scavini (ed. XIII.) tom. I. n. 829; Grandeclaude tom. III. pag. 583; Comment. Reatin. in Const. Apost. Sedis n. 174; Comment. Patavin. n. 164; Heiner, Die kirchlichen Censuren S. 405. Uebrigens bemerkt Müller, auf Gury sich beziehend, es habe in unseren Gegenden eine gegentheilige Gewohnheit diese Bestimmung auch für die dem Papste speciell reservirten Censuren ganz abgeschafft, so daß sie nicht mehr urgirt werden könne (Theol. mor.

l. III. §, 145); das dürfte sich für andere Gegenden wohl auch geltend machen lassen.

Das, was der Verfasser über die vom Trienter Concil (21. Sitz. 11. Kap.) verhängte Excommunication gegen gewisse Rechtsverletzungen des Kirchengutes sagt, legt die Meinung nahe, jeder Diebstahl und jede Beschädigung des Kirchengutes werde von dieser Excommunication getroffen. Dem tritt aber die allgemein angenommene Erklärung dieser tridentinischen Excommunication entgegen. Denn die älteren Auctoren erwähnen dieselbe nicht, wo sie die Strafen für die Verletzungen des Kirchengutes aufzählen (vgl. z. B. Schmalzgrueber De furtis n. 126; Reiffenstuel eod. n. 54 ss.; Lessius De just. et jure l. II. c. 45. n. 22 ss.) Sodann dehnen auch die neueren Auctoren diese Strafe nicht auf einfache Rechtsverletzungen aus (vgl. Avanzini Comment. in Const. Apost. Sed. pag. 102 ss.; Comment. Patav. n. 137 etc.) Endlich wird auch eine ausdrückliche Entscheidung der Concilscongregation citirt, nach welcher Diebe am Kirchengute diese Excommunication nicht incurriren; vgl. Acta s. S. Append. X. pag. 368.

In der Definition des Gesetzes, welche I. n. 67 nach Thomas von Aquin gegeben wird, fehlen die Worte: ad bonum commune. — Der Begriff der Incestes, wie er I. n. 882 aufgestellt wird, stimmt nicht vollkommen überein mit demjenigen, welcher den jüngsten Entscheidungen der Pönitentiarie u. des h. Officiums (II. n. 812) zu Grunde liegt. Richtig gibt ihn Pruner, Moraltheol. 2. Aufl. S. 478 an. Die Kirche hat nämlich die Ehehindernisse nicht nur der Blutsverwandtschaft und der Affinität, sondern auch der geistlichen und gesetzlichen Verwandtschaft, sowie der öffentlichen Ehrbarkeit aus dem Motive der besonderen Ehrfurcht, welche diese Personen einander schulden, aufgestellt. Vgl. Mansella De impedimentis matrimonii pag. 32. Bei der Beurtheilung solcher Sünden im Beichtstuhle muß freilich sehr viel auf die Unkenntniß der Pönitenten bezüglich dieser besonderen Species von Sündhaftigkeit Rücksicht genommen werden. — Bei dem im zweiten Bande n. 944. I. 2. über das privilegium canonis Gesagten hat der Verfasser das neue Decret der S. C. Immunitatis vom 20 Sept. 1860 (Acta s. S vol. III. pag. 433) übersehen, nach welchem zur Theilnahme am privilegium canonis für niedere Cleriker dieselben Bedingungen erfordert werden, welche das Tridentinum (Sitz. 23 Kap. 6) für das privilegium fori festgestellt hat. Uebrigens nahmen auch nach dem früheren Rechte die Alumnen von Seminarien nur dann an diesen Privilegien Theil, wenn sie wenigstens die Tonsur erhalten hatten.

Zu den Bemerkungen des Verfassers über das Suppliren der Kirche bei der wahrscheinlichen Jurisdiction (II. n. 390) erlaube ich mir schließlich noch den Zweifel vorzulegen, ob es wirklich nothwendig sei, den Beweis für das Suppliren herzuleiten aus der Gewohnheit, von dieser Jurisdiction wirklichen Gebrauch zu machen. Daß durch eine solche Gewohnheit, bei welcher die gewöhnlichen Bedingungen einer rechtsgültigen Gewohnheit zutreffen, Jurisdiction erlangt werden kann, soll sicher nicht in Abrede gestellt werden. Sollte aber zum Beweise dessen, daß die Kirche im Falle des Vorhandenseins einer probablen Jurisdiction supplirt, nicht die einfache Thatsache genügen, daß die meisten Theologen das Suppliren in diesem Falle behaupten, die kirchliche Auctorität aber zur Lehre der Theologen schweigt?

In der zweiten Auflage findet sich am Schlusse des ersten Bandes die jüngste Erklärung des h. Officiums über die Kraniotomie angefügt. Da der Verfasser bereits in der ersten Auf-

lage mit kurzen aber inhaltreichen Sätzen sich gegen die Erlaubtheit derselben aussprach, so wird die officielle Bestätigung dieser Ansicht dazu beitragen, seinem Urtheile auch in anderen Fragen größeres Ansehen zu verleihen.

Joseph Biederlack S. J.

Die kirchlichen Censuren oder praktische Erklärung aller noch zu Recht bestehenden Excommunicationen, Suspensionen und Interdicte l. s. der Bulle Apostolicae Sedis, des Concils von Trient und der Constitution Romanus Pontifex. Von Franz Heiner Dr. jur. can. Paderborn. 1884. Bonifacius-Druckerei. SS. 437. 8°.

Es war ein sehr glücklicher Gedanke, nach dem Beispiele unserer italienischen Nachbarn, welche neben den in den Handbüchern der Moraltheologie enthaltenen Erklärungen mehrere recht gute Monographien über die Constitution Apostolicae Sedis besitzen, den noch zu Recht bestehenden allgemein geltenden Censuren latae sententiae eine eigene Schrift zu widmen. Unser deutscher Büchermarkt hatte über diesen wichtigen Gegenstand bisher nichts anderes aufzuweisen, als die von Kömstedt in Münster besorgte deutsche Uebersetzung des Commentars von Avanzini, sowie die in der Regensburger Ausgabe des Gury'schen Compendiums enthaltenen Noten, zu denen erst im letzten Jahre die umfangreichere sorgfältige Besprechung des gleichen Gegenstandes in Lehmkuhl's Moraltheologie kam.

Bringt die Erklärung fast eines jeden neuen Gesetzes ihre Schwierigkeiten und Zweifel mit sich, so mußte die Constitution Apostolicae Sedis in Folge ihres Umfanges und der Umgestaltung, welche sie auf dem strafrechtlichen Gebiete der Kirche herbeiführte, in erhöhtem Maße zu denselben Veranlassung geben. Manche von diesen wurden allerdings schon durch Erklärungen der römischen Behörden gehoben. Die eingehendere Durchsicht der verschiedenen Commentare belehrt indeß Jeden, wie vieles hier noch dunkel geblieben ist. Und doch hat eine genaue Kenntniß der Censuren auch für die Praxis bei der Spendung des Bußsakramentes ihre Bedeutung, vorzüglich in der gegenwärtigen Zeit, wo Glaubenslosigkeit, schreiende Rechtsverletzungen gegen die Kirche, verächtliche Uebertretung ihrer strengsten Gesetze durch die verschiedensten Mittel befördert werden und in immer weitere Kreise einzudringen trachten. Aus diesen Gründen ist eine Publication über die kirchlichen Censuren eine sehr dankenswerthe Arbeit. Sie ist zugleich aber auch sehr lohnend. Denn, kann man auch in diesen Zeiten kaum annehmen, daß viele ob der geistlichen Strafen, welche sie auf

sich laden, vor gewissen Sünden zurückschrecken, so dient doch die allgemeine Kenntniß der Censuren dazu, das Bewußtsein der Strafgewalt der Kirche neu zu beleben, das öffentliche Gewissen zu wecken und eine heilsame Furcht hervorzurufen.

Bei der Bearbeitung seines Commentars hatte der Verf. nach den Worten der Vorrede „nur den praktischen Nutzen im Auge", und ging daher „gelehrten Disputationen" so viel als möglich aus dem Wege. Die Behandlung trägt in Folge dessen eine mehr casuistische Färbung; doch wurden bei der Lösung einzelner Fragen alle wissenschaftlichen Mittel aufgeboten und namentlich kommt dabei auch die historische Entwickelung der einzelnen Censuren in entsprechendem Maaße zur Geltung. Das Buch zerfällt in drei Theile, indem H. dem zweiten, welcher die einzelnen noch zu Recht bestehenden Censuren bespricht und an Umfang wie an sorgfältiger Bearbeitung die beiden anderen bedeutend überbetrifft, einen ersten Theil mit Bemerkungen über „die Censuren im Allgemeinen", d. h. über „Wesen, Bedingungen, Subject und Eintheilung" derselben sowie über „die Quellen der noch zu Recht bestehenden Censuren" (latae sententiae) vorausschickt. Der dritte Theil behandelt die Absolution von den Censuren.

Wenn auch namentlich der erste Theil etwas zu dürftig ausfiel, so daß man neben ihm ein gutes Handbuch der Moral nicht entbehren kann, so wird sich doch das Buch in Ansehung des reichen Inhaltes des zweiten Theiles sowie der practischen Richtung, welche dasselbe verfolgt, manche Freunde erwerben und wir möchten es gerne in den Händen vieler Leser sehen. Wie die Vorrede bemerkt, verdankt dasselbe zum Theile Vorträgen sein Dasein, welche der Verfasser in Freundeskreisen über diesen Gegenstand hielt. Diesem Ursprunge ist wohl auch die etwas zu geringe Beachtung einer gefälligen Diction zuzuschreiben. Der Stoff, den H. bietet, wäre einer angenehmeren Form wohl fähig gewesen. Hätte der Verfasser sich entschlossen, an den Stil eine feinere Feile anzulegen, so würden auch manche minder präcise Ausdrücke, unsystematische Aufzählungen u. s. w. verbessert worden sein.

Von inhaltlichen Verbesserungen, die wir angebracht wünschten, können wir hier nur einige andeuten. Die Aenderung des Rechtes, welche durch das Edikt Martins V. Ad vitanda betreffs des Verkehres mit Excommunicirten vorgenommen wurde, gibt H. richtig an, setzt aber dann hinzu, es sei nach der Constitution Apostolicae Sedis „nur mehr der Umgang mit denjenigen verboten, welche namentlich vom Papste mit der Excommunication belegt sind" (S. 4; vgl. auch S. 48).

In der genannten Constitution steht aber kein Wort von dieser Einschränkung; es hat auch bisher noch kein anderer Auctor etwas derartiges in derselben gefunden. Wir stehen vielmehr jetzt noch auf dem Boden des Constanzer Rechtes, nach welchem der Umgang mit allen jenen zu meiden ist, welche entweder von irgend einem legitimen Richter z. B. einem päpstlichen Delegaten, dem Diöcesanbischofe, dem Kapitelsvicar bei erledigtem bischöflichen Sitze, einem Delegaten des Bischofes u. s. w. namentlich und öffentlich mit der Excommunication belegt oder als mit derselben behaftet erklärt sind, oder welche notorii clericorum percussores sind. Pius IX. hat durch die genannte Constitution, wie allgemein bekannt ist, nur die Strafe der excommunicatio minor aufgehoben, welche man sich früher durch den Verkehr mit solchen Excommunicirten in foro externo zuzog, nicht jedoch das Verbot selbst. Bezüglich des Umganges mit den vom Papste namentlich Excommunicirten wurde in den beiden vom Verfasser S. 220 ff. und 225 ff. besprochenen Fällen die frühere Strafe der dem Papste reservirten Excommunication beibehalten. Das kirchliche Verbot des Verkehres besteht auch bezüglich der namentlich und öffentlich von irgend einem Richter suspendirten oder interdicirten Personen (vgl. die Decretale Martin V. Ad vitanda bei Hardouin VIII. pag. 892); jedoch schneidet dieses Verbot nicht so sehr in das tägliche Leben ein, indem mit diesen Censuren Behaftete nur bezüglich jener kirchlichen Verrichtungen zu meiden sind, von denen sie suspendirt oder interdicirt wurden; der bürgerliche Verkehr mit solchen unterliegt keinem kirchlichen Verbote.

In einem practischen für Deutschland bestimmten Commentar wäre auch die Erörterung der Frage von Nutzen gewesen, in wie weit das Verbot des bürgerlichen Verkehres mit namentlich und öffentlich Excommunicirten durch die Gewohnheit bei uns eingeschränkt wurde. Daß die Gewohnheit diesem Verbote derogiren kann, unterliegt keinem Zweifel, indem dasselbe, inwiefern es allgemein den Umgang mit solchen Excommunicirten zu meiden vorschreibt, ein rein kirchliches Gesetz ist.

Nach einer Antwort des h. Officiums vom 22. Dec. 1880 (Arch. f. Kirchenr. B. 46 S. 24) trifft die erste der den Bischöfen reservirten Excommunicationen auch jene Cleriker der höheren Weihen und jene Regularen mit feierlichen Gelübden, welche eine bloße Civilehe eingehen. Damit ist die Streitfrage, welche hierüber bestand und in welcher sich H. für das Nichteintreten der Excommunication ausspricht (S. 241), wohl erledigt. Ebenso dürfte

damit die andere vom Verfasser erwähnte Controverse entschieden sein, ob die Excommunication von den oben genannten Personen auch incurrirt werde, wenn sie außer der Weihe oder dem Ordensgelübde noch durch ein anderes trennendes Ehehinderniß am Abschließen einer gültigen Ehe gehindert sind. H. spricht sich auch in diesem Falle für die verneinende Ansicht aus. Denn da für beide Fälle der gleiche Grund von den Vertretern dieser Ansicht vorgebracht wird, so folgt aus der Verwerfung der ersteren Meinung die Unhaltbarkeit auch der zweiten.

Die vom Tridentinischen Concil (Sitzung 22. Kap. 11) unter Strafe der Excommunication verbotene Beschlagnahme des Kirchengutes dehnt H. „auf alle Verletzungen der zeitlichen Güter der Kirche und alle Eingriffe in ihre Besitzrechte" aus (S. 238. 4). Darnach müßte man annehmen, es werde nicht nur jeder Diebstahl, sondern auch jede Beschädigung des Kirchengutes, wofern sie schwer sündhaft sind, vom Tridentinum mit dem Banne bedroht. So weit hat aber meines Wissens noch Niemand diese Excommunication ausgedehnt und weder der Text des Decretes, noch der Zusammenhang, noch der Zweck des betreffenden Kapitels bieten zu dieser Erklärung Anlaß. — Daß Eltern und Lehrer, welche Duelle ihrer Söhne oder Schüler nicht hindern, obwohl sie es können, unter dem Ausdrucke „duellum permittentes vel quantum in illis est non prohibentes" einbegriffen sind und in Folge dessen ebenso wie die Duellanten der Excommunication verfallen, wird von Pennacchi (Comment. in Constitut. Apostol. Sed. tom. I. pag. 592), wie mir scheint, mit guten Gründen in Abrede gestellt. Die Bulle Clemens VIII. Illius vices, welcher die das Duell betreffende Excommunication entnommen ist, versteht unter den permittentes vel non prohibentes nur solche, die mit einem öffentlichen Amte betraut sind. — Auch die Excommunication, welche Mitglieder und Beförderer des Freimaurerordens und ähnlicher Verbindungen trifft, dehnt H. durch die Commentare von Rieti und Padua beeinflußt, welche auch die Altkatholiken sowie die sogenannten clerical-liberalen Cirkel dieser Excommunication unterwerfen, zu weit aus, wenn er zu diesen Vereinen auch die Bibelgesellschaften und die Staatskatholiken zählt (S. 162 f.). Die Theilnahme an Bibelgesellschaften ist allerdings mehrmals vom heiligen Stuhle den Katholiken verboten; aber daraus folgt noch nicht, daß sie eine den Freimauern ähnliche Gesellschaft bilden. Den Staatskatholiken fehlt aber an und für sich eine eigentliche Organisation, so daß auf sie der Ausdruck secta nicht einmal anwendbar ist. Sie mögen also, wie die Theilnehmer und Beförderer der Bibel-

gesellschaften, andere Excommunicationen sich zuziehen, derjenigen, welche die Mitglieder der Freimaurerverbindung und ähnlicher Vereine trifft, verfallen sie darum nicht. Zum Eintreten der Letzteren ist nicht nur erforderlich, daß der Verein von der Kirche verboten sei oder irgendwie subversive Tendenzen gegen Staat oder Kirche verfolge, sondern auch „ejusdem generis" sei, wie der der Freimaurer oder der Carbonari. Ob diese beiden Erfordernisse vorhanden sind, läßt sich am besten aus den Anhaltspunkten erschließen, welche Benedict XIV. in der Constitution Providas 18. März 1751 §. 7 (vgl. Pennacchi l. c. S. 600 f.) angibt. Dort werden nämlich die Gründe aufgezählt, warum die Kirche von jeher alle freimaurerischen Vereine untersagt und verurtheilt hat.

Wir hegen die Ueberzeugung, der Verfasser werde nach fortgesetzter Beschäftigung mit diesem Gegenstande bei einer nochmaligen Durchsicht seines Werkes behufs einer zweiten Auflage von selbst an manche seiner Aufstellungen die verbessernde Hand anlegen. Dann wäre zugleich Gelegenheit geboten, manche mangelhafte Citate zu vervollständigen oder zu corrigiren, sowie das Buch von den vielen Druckfehlern, die sich eingeschlichen haben, zu befreien.

Joseph Biederlack S. J.

Traité du droit naturel, théorique et appliqué, par Tancrède de Rothe, Docteur en droit, Professeur aux Facultés Catholiques de Lille. Tome premier, pag. 730. Paris L. Larose et Forcel 1885.

Ein Professor der katholischen Universität Lille veröffentlicht hier den ersten Band eines größeren Werkes über Naturrecht, das er dem glorreichen Andenken Pius IX. widmet. Der Verfasser bekennt sich dadurch als einen treuen Sohn der Kirche. Diese katholische Gesinnung gibt sich auch in der Vorrede und im Werke selbst kund, insbesondere in dem Abschnitte über die Kirche und ihr Verhältniß zum Staate.

Das Werk scheint eine Frucht der Vorlesungen zu sein, die Dr. Rothe vor Studirenden der juridischen Faculät gehalten hat. In der Einleitung hebt er, wohl zunächst für diese Zuhörer, mit Recht den Nutzen hervor, den Notare, Advocaten, Richter und andere Beamte aus dem Studium des Naturrechtes schöpfen können. Das Buch zerfällt in vier Theile. Der erste Theil von S. 27—97 handelt in sechs Kapiteln über Gesetz, Recht, Naturgesetz, ewiges Gesetz, Naturrecht, Gewissen und menschliche Akte. Der zweite Theil umfaßt nur drei Seiten und bespricht die Pflichten des Menschen gegen Gott. Ebenso kurz

ist der dritte Theil über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Der vierte Theil hingegen, über die Pflichten gegen die Mitmenschen, macht fast das ganze Werk aus, indem er nicht nur von Seite 105 bis 722, d. h. bis zum Ende des ersten Bandes, reicht, sondern auch den zweiten Band, der noch nicht veröffentlicht ist, umfassen soll. Diese gänzliche Hintansetzung allen Ebenmaßes in der Eintheilung hätte sich leicht vermeiden lassen. Die wenigen Seiten des zweiten und dritten Theiles hätten dem ersten beigefügt, und dieser selbst nicht als Abtheilung hingestellt, sondern als „allgemeine Grundlage" dem besonderen Naturrechte vorausgeschickt werden können.

Von größerer Wichtigkeit ist ferner in einem wissenschaftlichen Werke die richtige Aufeinanderfolge in der Eingliederung der einzelnen Gegenstände in die großen Gesammtgruppen; hiervon hängt nicht selten die Gründlichkeit und Klarheit ab. In dieser Beziehung hat sich der Verfasser ebenfalls eigenthümliche Freiheiten erlaubt. Er handelt im vierten Theile zuerst über die allgemeine Gesellschaft, dann sogleich über die Kirche und die Unterordnung des Staates unter die Kirche, bevor er die Natur des Staates untersucht hat. Hierauf folgt eine Abhandlung über die internationalen Beziehungen der Staaten zu einander, ebenfalls vor dem Staatsrechte. In diesem selbst wird zuerst die Natur der Staatsgewalt untersucht und dann erst die Natur der staatlichen Gesellschaft, obwohl jene wesentlich von dieser abhängt. Im folgenden Band soll endlich von der Familie, vom Eigenthum, von den Verträgen und vom Schadenersatze die Rede sein. Die Vernachlässigung der natürlichen Ordnung scheint nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf die entwickelten Lehren gewesen zu sein.

Was nun diese Lehren selbst betrifft, so muß lobend hervorgehoben werden, daß R. die Existenz eines Naturrechtes im Sinne der Scholastik vertheidigt. Wenn auch die Begründung etwas kurz erscheint, und, wenigstens für Deutschland, eine eingehendere Widerlegung der falschen Rechtstheorien, insbesondere Kants und der historischen Schule wünschenswerth wäre, so ist es doch in unserer Zeit schon eine erfreuliche Erscheinung, einen Juristen und Laien für das scholastische Naturrecht im Allgemeinen einstehen zu sehen.

Leider kann ähnliches Lob nicht auf die Behandlung aller naturrechtlichen Fragen im Einzelnen, insbesondere nicht auf den vierten Theil, das Staatsrecht, ausgedehnt werden. Der Verfasser ist hier als Laie auf Schwierigkeiten in Bezug auf das Verständniß der Scholastik gestoßen, die ihm unüberwindlich waren. Die großen Meister derselben haben nämlich das Natur-

recht nicht als selbstständige Wissenschaft behandelt, sondern sich über die Grundsätze desselben an verschiedenen Stellen ihrer Werke ausgesprochen und sich dabei einer eigenthümlichen Terminologie bedient. Es ist darum auch für den Theologen zuweilen nicht leicht, ein richtiges und vollständiges Verständniß ihrer Ansichten zu erlangen. Es sei mir nur gestattet, auf einige Lücken und Mißverständnisse in dieser Beziehung aufmerksam zu machen, die bei R. hervortreten, umsomehr als der Verfasser in der Vorrede in edler Bescheidenheit erklärt, Berichtigungen mit Dank annehmen zu wollen. Ich darf nicht befürchten, durch meine Offenheit, die ich im Interesse der katholischen Wissenschaft für nützlich halte, ihn zu verletzen.

Schon für die Darstellung der allgemeinen Rechtslehre im Sinne der Scholastik ist es von großer Wichtigkeit, ein jus perfectum und imperfectum zu unterscheiden, sowie das jus justitiae commutativae, das jus (imperfectum) justitiae distributivae und das jus justitiae legalis. Letzteres, das Recht der legalen Gerechtigkeit, ist von den übrigen Arten des Rechts wesentlich verschieden, sowie auch die legale Gerechtigkeit selbst von den übrigen Arten der Gerechtigkeit und von allen andern socialen Tugenden, z. B. der Nächstenliebe, dem Gehorsam, der Dankbarkeit, sich wesentlich unterscheidet. Die gesammte Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit nun ist nach der Scholastik das eigenthümliche Band der staatlichen Gesellschaft. Sie bezieht sich wesentlich auf den Zweck des Staates, auf die „öffentliche, allen Familien und Klassen gemeinsame Wohlfahrt.“ Die Staatsgewalt ist das Recht, die staatliche Gesellschaft auf wirksame Weise (durch Gesetz, Verordnung, Zwang und Rath) zur Erreichung dieses Zieles zu leiten; sie gehört also selbst wesentlich derselben Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit an. Das Verständniß dieser legalen Gerechtigkeit, die theils auf natürliche, theils auf positive Rechte sich bezieht, ist daher nothwendig zum Verständniß der scholastischen Staatslehre und insbesondere der scholastischen Lehre über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt. Was der Verfasser als die Lehre des Suarez und des Bellarmin bekämpft, ist, Mißverständnisse abgerechnet, der Hauptsache nach Lehre der gesammten Scholastik. Nicht deßwegen nur, weil die Freiheit des Menschen nicht ohne dessen Beistimmung eingeschränkt werden könne, lehrte man allgemein, der erste Ursprung des Staates als Gesellschaft sei ohne ausdrückliches oder stillschweigendes, gleichzeitiges oder allmäliges (successives) Uebereinkommen der Menschen nicht erklärlich, sondern deßhalb, weil das Band der staatlichen Gesellschaft, die Rechtsordnung

der legalen Gerechtigkeit, anfangs ohne ein Uebereinkommen Aller nicht hergestellt werden könne; dieß wäre nur dann ohne consensus saltem tacitus möglich, wenn die natürlichen Pflichten aller Menschen untereinander oder die Pflichten der Familienglieder als solcher nicht wesentlich von den Pflichten der legalen Gerechtigkeit sich unterschieden, und daher auch kein wesentlicher Unterschied zwischen Familie und Staat vorhanden wäre. Aus demselben Grunde ist auch die staatliche Auctorität wesentlich von jeder andern unterschieden und nothwendig zugleich mit dem Staate als Gesellschaft gegeben. Sie kann aber eben deßhalb weder mit der väterlichen Auctorität noch mit einem anderen unmittelbar natürlichen Rechte einer bestimmten Person oder mehreren mit Ausschluß aller übrigen verliehen sein; wenn also dennoch eine oder mehrere bestimmte Personen, nicht alle Bürger, Träger der Auctorität sind, so kann dieß nur auf menschlicher, positiver Einrichtung, auf einer Uebertragung oder einer Verleihung der Gewalt ohne eigentliche Uebertragung beruhen. Letzteres findet statt, wenn aus einer Familie sich allmälig (per consensum successive datum) ein Staat entwickelt. In diesem Falle ruht die Auctorität nicht vorher auf dem Volke als ihrem Subjecte. Außerdem können auch ein gerechter Krieg oder Verjährung Rechtstitel sein, in den Besitz der Auctorität im Staate zu gelangen. Dieß ist, ganz kurz zusammengefaßt, die Lehre der Scholastik, die ich anderswo eingehend entwickelt und begründet habe.[1])

Sollte der geehrte Verfasser durch eingehendere Studien nach und nach zur Einsicht gelangen, daß dieß die Lehre sei, welche Suarez vertheidigt, so wird ihm dieser in einem anderen Lichte als bisher erscheinen. Rothe nennt zwar Suarez beständig den berühmten oder den großen Theologen, aber meistens indem er ihn zugleich zu widerlegen sucht. Hätte Suarez sich wirklich aller jener Widersprüche schuldig gemacht, die der Verfasser ihm vorwirft, so könnte er uns nicht als ein scharfer Denker und großer Gelehrter erscheinen. Seine peinliche und unglückliche Polemik beruht eben auf Mißverständnissen.

So z. B. wird S. 304 gesagt, wenn nach Suarez der Ursprung des Staates ohne Uebereinkommen (engagement) nicht zu erklären sei, so folge daraus logisch, daß auch die Erhaltung des Staates von dem Uebereinkommen der späteren

---

[1]) Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et De Lugo, methodo scholastica elucubratae. XXIX. 820. Oeniponte, sumptibus Feliciani Rauch 1885.



Bürger, die im Staate geboren werden oder sich später demselben durch Einwanderung angeschlossen haben, abhange. Dieß wäre richtig, wenn der Staat nur deßwegen durch Uebereinstimmung entstehen könnte, weil überhaupt keine Einschränkung der Freiheit ohne freiwillige Beistimmung möglich wäre; dieß lehrt aber Suarez nicht. Die Verschiedenheit beider Fälle erklärt sich aus der Natur der legalen Gerechtigkeit. Ist einmal ihr Band in einem Volke vorhanden, so sind diejenigen, welche später zu demselben hinzutreten können, nothwendig durch die Pflichten derselben gebunden, so lange sie nicht auswandern. Wer an den Vortheilen der öffentlichen Ordnung theilnimmt, hat, mag er wollen oder nicht, die natürliche negative Pflicht, das Streben nach derselben nicht zu hindern, und die natürliche positive Pflicht, die Lasten auf sich zu nehmen, welche zur Erreichung der Wohlfahrt nothwendig sind, daher auch von der Obrigkeit auferlegt werden können und müssen. Diese Pflichten sind aber formell Pflichten der legalen Gerechtigkeit.

Ein anderes Mißverständniß des Verfassers bezieht sich in anderer Weise auf den Ursprung der Staatsgewalt.

Suarez soll lehren, die Staatsgewalt ruhe anfangs immer auf der Majorität des Volkes als ihrem Subjecte. Dieß ist unrichtig. In dem Werke Defensio fidei l. III. c. 2. n. 19. lehrt er ausdrücklich, es habe der Staat sich in vielen Fällen aus einer Familie nach und nach entwickeln können, so daß ein Patriarch durch allmälige Beistimmung König geworden.[1]) Es ist klar, daß in diesen Fällen, in denen Staat und Königthum zugleich entstanden, weder das Volk, noch dessen Majorität jemals formell Träger der Auctorität sein konnten. Wenn ferner Rothe (S. 330) statt „Volk“ „Majorität“ sagt, so verwechselt er das Recht der Auctorität, die in anderen Fällen nach Suarez anfangs im ganzen Volke ruht, mit der Ausübung dieses Rechtes durch die Majorität. Suarez hat nirgends gelehrt, daß unter Volk oder Communität als Träger des Rechtes der Auctorität nur die Majorität zu verstehen sei,

---

[1]) „Primus modus conferendi uni principi hanc potestatem in primaeva institutione est per voluntarium populi consensum. Hic autem consensus variis modis intelligi potest; unus est, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur; ut v. g. in familia Adae vel Abrahae vel alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi“.

und konnte solches auch nicht sagen, ohne das Princip der legalen Gerechtigkeit, die das ganze Volk umschlingt, zu verlassen.[1])

Noch einige Hauptpunkte sind zu nennen, in denen ich die Ansichten des Verfassers für irrthümlich halten muß.

Er definirt die Staatsgewalt als „die Gewalt, die Menschen im Hinblick auf ihr physisches und moralisches Gemeinwohl zu zwingen, ohne selbst für gewöhnlich einer höheren Gewalt derselben Natur untergeordnet zu sein."[2]) Es wird hier und an mehreren Stellen des Buches überdieß betont, daß die Staatsgewalt die Gewalt Verpflichtungen aufzulegen nicht direct, sondern nur indirect besitze. Aus dieser Definition wird dann die andere abgeleitet: Die staatliche Gesellschaft ist „die Vereinigung derer, die derselben Staatsgewalt Unterwerfung schuldig sind".[3]) Der Verfasser hätte in Hinblick auf den Begriff der socialen Autorität im Allgemeinen, welche das Recht ist, die Glieder einer Gesellschaft zur Erreichung ihres gesellschaftlichen Zweckes wirksam zu leiten, sich zuerst fragen sollen, wodurch die Autorität einer Gesellschaft sich von jener der übrigen unterscheidet. Die Antwort hätte lauten müssen: durch den der Gesellschaft eigenthümlichen wesentlichen Zweck, weil eben die Leitung und das Recht zu leiten, sich nach dem Zwecke richten muß. Deßwegen ist z. B. die väterliche Autorität wesentlich von der staatlichen verschieden, weil der Zweck der Familie von dem des Staates wesentlich verschieden ist. Es ergiebt sich hieraus, daß die Definition des Zweckes der staatlichen Gesellschaft zuerst genau festgesetzt werden muß, bevor man die Staatsgewalt richtig definiren kann. Dieser einzig richtige Gang der Beweisführung führt dann, mit gleichzeitiger Berücksichtigung der legalen Gerechtigkeit, zu dem Ergebniß, daß die Staatsgewalt nicht bloß eine Gewalt „zu zwingen" ist, sondern auch die Gewalt zu verpflichten direct und formell in sich schließt.

Unter den Ursachen der rechtmäßigen Autorität wird auch folgende genannt: Derjenige besitzt die rechtmäßige Staatsgewalt, welcher der geeignetste ist, die öffentliche Wohlfahrt zu befördern.[4]) Wiederholt wird ferner eingeschärft, „derjenige

[1]) Siehe das oben citirte Werk: Institutiones Ethicae et Juris naturae S. 510—513.

[2]) „La souveraineté politique est donc le pouvoir de contraindre des hommes en vue de leur bien commun tant physique que moral, sans être ordinairement subordonné à une autorité supérieure de même nature". (Pag. 276)

[3]) „C'est l'union de ceux, qui doivent soumission à la même souveraineté politique." (Pag. 289).

[4]) „La souveraineté légitime a celui qui est le mieux de faire le bien public." (Pag. 348).

welcher thatsächlich die Souveränität ausübe, besitze sie auch."
Wenn der Verfasser durch seine Erläuterungen diese Sätze auch mildert und demnach einen Usurpator von einem rechtmäßigen Fürsten unterscheidet, so stehen sie doch nicht im Einklange mit den richtigen Principien des Naturrechtes.

Es soll mit diesen Ausstellungen nicht geläugnet werden, daß sich bezüglich einzelner Fragen des Staatsrechtes in dem Werke manches Treffliche vorfindet.

Auch von dem noch ausständigen Theile erwarten wir vieles Gute, und zwar besonders in dem Falle, wenn der fleißige und gewandte Verfasser eine billige Würdigung der scholastischen Theorien anstrebt.

Preßburg. Julius Costa-Rossetti S. J.

Der heilige Wolfgang in seinem Leben und Wirken. Quellenmäßig dargestellt von Dr. Joseph Schindler, o. ö. Universitäts-Professor. Prag. 1885. VIII. 204.

Ein schöner Tribut dankbarer Anerkennung gegen den im Titel genannten Heiligen aus der Hauptstadt eines Landes, wo die Wogen des unseligen Nationalismus mitunter so hoch gehen und leider da und dort selbst an die Stufen des Altares schlagen. „Dank ihm, sagt der Verfasser, dem edlen Manne, der durch die Begründung des Prager Bisthums eine ebenso gute als große That an Böhmen und seinen Bewohnern vollbracht hat! St. Wolfgang verdient, daß sein Name mit unvertilgbaren goldenen Zügen prange in der Lebensgeschichte (?) Böhmens! Böhmen hat alle Ursache, den heiligen Bischof Wolfgang als Landespatron, wie es ja bis in die jüngste Zeit geschah, zu feiern und zu verehren. *Möge die Zukunft wieder gut machen, was die Gegenwart versäumt, damit die geschichtliche Vergangenheit das böhmische Vaterland nicht der Undankbarkeit zu zeihen habe gegen einen seiner größten Freunde, der auch ein Freund Gottes ist!*" (S. 119 f.)

Die vorliegende Biographie zeichnet den hl. Wolfgang in zwei Abschnitten, vor und nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg. Geboren um das Jahr 924 und dem gräflichen Geschlechte von Pfullingen entstammend, erhielt Wolfgang seine erste Erziehung in dem berühmten Kloster Reichenau, aus dem, wie der Verfasser bemerkt, nicht weniger als 13 Erzbischöfe und 34 Bischöfe hervorgingen, anderer berühmter Männer nicht zu gedenken (S. 5). Hier schloß er

innige Freundschaft mit Heinrich von Babenberg, dem Bruder des Bischofs Poppo von Würzburg (941—962), was auch Veranlassung wurde, daß er seinem Freunde nach Würzburg folgte, wo er seine Studien vollendete. Als Heinrich von Babenberg im J. 956 auf den erzbischöflichen Stuhl von Trier erhoben wurde, folgte Wolfgang ihm auch dahin bald nach. Er entwickelte eine segensreiche Thätigkeit als Lehrer und Vorstand der dortigen Domschule und als Erzieher des jüngeren Clerus. Nach dem Tode des Erzbischofs Heinrich, der am 3. Juli 964 zu Rom als Opfer der Pest fiel, ging Wolfgang auf den Wunsch des Kaisers Otto des Großen nach Köln zu dem Erzbischof Bruno, dem durch Heiligkeit wie durch Wissenschaft gleich ausgezeichneten Bruder des Kaisers; doch war sein Aufenthalt daselbst nur von kurzer Dauer. Schon im J. 965 verließ er Köln, um sich nach dem Kloster Einsiedeln zu begeben und daselbst das Ordenskleid des hl. Benedict zu nehmen.

Bei den öfteren Besuchen, welche der hl. Ulrich, Bischof von Augsburg, in jenem Kloster zu machen pflegte, knüpfte sich ein anderes inniges Freundschaftsverhältniß zwischen Wolfgang und Ulrich, das fortdauerte bis zu des letzteren Tod am 4. Juli 973; es war Wolfgang, damals bereits Bischof von Regensburg, der die sterbliche Hülle seines Freundes in der Kirche der hl. Afra zu Augsburg beisetzte. Anfangs des Jahres 972 unternahm Wolfgang eine Missionsreise nach Ungarn, doch nur mit geringem Erfolg, wie sie auch nur von kurzer Dauer war; denn noch in demselben Jahre 972 kam an ihn die Weisung, das Missionsgebiet zu verlassen und nach Deutschland zurückzukehren. Die Weisung erging von Seite des gefeierten Bischofs Pilgrim von Passau, der nicht wollte, „daß sich des Mannes Kraft bei Bestellung eines Feldes aufzehre, das zur Aufnahme der Saat noch nicht genügend vorbereitet war.“ (S. 39).

Uebrigens möchten wir hier bemerken, daß die beiden vom Verfasser angezogenen Bullen Benedicts VI. an den Erzbischof Friedrich von Salzburg und an „Pilgrim, den Erzbischof von Lorch“, bezüglich ihrer Echtheit so vielen Bedenken unterliegen, daß man sich wohl nicht mehr darauf wird berufen können; dasselbe gilt von der Bulle Agapits II. vom 2. Januar 948.

Nicht länger sollte der h. Wolfgang in der Verborgenheit bleiben. Am 23. September 972 starb Bischof Michael von Regensburg; Pilgrim wies, als es sich um dessen Nachfolger handelte, auf Wolfgang hin, der auch dem Kaiser Otto I. von Seite der schon erwähnten beiden Erzbischöfe von Trier und

Köln längst war empfohlen worden. So erfolgte dessen einstimmige Wahl und bereits im Januar 973 die Weihe und Inthronisation. Damit beginnt der zweite Abschnitt der Biographie, welche nun in vier Kapiteln die oberhirtliche Thätigkeit des Heiligen, seine Fürsorge für das geistige und leibliche Wohl seiner Diözesanen schildert, ihn dann als Freund und Förderer von Wissenschaft und Kunst, sowie in seinem politischen Verhalten und in seinen Beziehungen zur kaiserlichen Dynastie der Ottonen und zum herzoglichen Hause von Baiern darstellt, und ihn endlich in seinem Privatleben zeichnet. Das letzte Capitel trägt die Aufschrift: St. Wolfgangs Hintritt ins Jenseits; sein Grab und seine Verherrlichung. Ein genaues Namensverzeichniß und eine Berichtigung (leider nicht weniger) störender Druckfehler bilden den Schluß des mit Liebe geschriebenen Buches. Diese Biographie wird sich ohne Zweifel eines großen Leserkreises erfreuen. — Für eine weitere Auflage möchten wir auf einige sprachliche Härten hinweisen, wie „fleischliche" statt leibliche Abstammung (S. 1 und 27), „Clugnycenser" Anschauungen (S. 28), „unbezähmbarer" Seeleneifer (S. 55), trefflicher „Klostermann" (S. 66), „versiert" statt bewandert (S. 155).

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Le parrocchie Francescane in Dalmazia, dal P. Giovanni Marković. Zara 1885. Tip. „Kat. Hrv." 8°. 139 S.

Vorstehende Schrift ist eine sehr interessante historisch-canonistische Abhandlung über die eigenartigen Rechtsverhältnisse der auch aus den Verhandlungen des österreichischen Abgeordnetenhauses bekannten Franziskanerpfarreien Dalmatiens. Der Verfasser ist den Lesern dieser Zeitschrift schon durch seine kroatisch geschriebene Apologetik, über welche in diesem Bande (S. 145—146) Bericht erstattet worden ist, bekannt. Seine neue Arbeit umfaßt drei Theile, einen historischen, einen canonistischen und einen documentarischen.

Im ersten Theile wird die Geschichte der unter der Führung der bosnischen Franziskaner nach Dalmatien eingewanderten Bosniaken erzählt, ihre kirchliche und bürgerliche Einrichtung auf den Gebieten der Republiken von Venedig und Ragusa geschildert und so das Verhältniß der Franziskaner sowohl zu den Gemeinden als auch zu der weltlichen und geistlichen Regierung des Landes genetisch erklärt. — Der zweite Theil beginnt mit einer lichtvollen Auseinandersetzung der hauptsächlichsten kirch-

lichen Bestimmungen über die Ausübung der Seelsorge durch Regularen; dieser folgt eine gedrängte Erklärung der Grundsätze über Patronat, Union, Incorporation, und daraus wird der allgemeine Schluß gezogen, daß sämmtliche Franziskanerpfarreien des Landes als beneficia pleno jure unita zu betrachten seien und somit das freie Besetzungsrecht durch die Obern außer allem Zweifel stehe. — Der dritte Theil bietet eine größere Auswahl von Urkunden aus den Ordensarchiven, die, wenn auch zunächst nur zu der behandelten Frage gehörig, doch vielfach für die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht im Allmeinen von Interesse sind und daher zur Empfehlung der Publication für weitere Kreise dienen.

In einigen untergeordneten Punkten hätten wir eine präcisere Fassung des Vorgetragenen gewünscht. So ist beispielsweise das, was S. 57 von der Ermangelung jeglicher Jurisdiction in foro externo beim Pfarrer gesagt wird, zwar richtig in Bezug auf die jurisdictio contentiosa (vgl. Schmier, Jurisprudentia, l. 1. tr. 5. c. 6. n: 116), nicht aber rücksichtlich der jurisdictio voluntaria; denn eine solche übt er ja oft, sei es kraft seines Amtes (ex officio, ordinaria), sei es gemäß einer besonderen Gesetzesbestimmung (ex lege) in Wirklichkeit aus. Deßgleichen sind die Bemerkungen über die Tragung der Baulast durch die Patrone in der vom Verfasser S. 83 angegebenen Ausdehnung zwar nach österreichischem Gesetze, nicht aber nach dem jus commune richtig. — Es kann auch nicht wohl gesagt werden, die Idee der Incorporation eines Benefiziums müsse nothwendigerweise die Idee des zeitlichen Nutzens des Klosters, dem das Benefizium incorporirt werde, in sich einschließen. Die Geschichte zeigt vielmehr, daß oft Säcularpfarreien, die in großer Gefahr standen, vom Feinde occupirt und ihrer Güter beraubt zu werden, zu dem Zwecke einem reichen und vielvermögenden Stifte incorporirt wurden, damit die Pfarrei selbst mit ihrem Vermögen gerettet würde. So wie ja auch wiederholt Bisthümer, die der Beeinträchtigung durch Häretiker ausgesetzt waren, einem andern mächtigen geistlichen Reichsfürsten zu dem seinigen verliehen worden sind, damit sie vor weiteren Angriffen geschützt würden und der katholischen Kirche erhalten blieben.

N. Nilles S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Aus dem unedirten Testamente des Cardinals Leopold von Kollonitsch, Fürstprimas von Ungarn. Das Gedächtniß des Cardinals Leopold Graf Kollonitsch und seiner Verdienste um die Vertheidigung Wiens im Jahre 1683 wurde durch die Jubiläumstage des Jahres 1883 neuerdings wieder aufgefrischt. Kollonitsch hat verdientermaßen unter den glorreichen Männern Wiens auf der Elisabethbrücke der Hauptstadt seit 1867 sein Standbild. Künftig wird er mit Recht auch auf dem Denkmal, das zur Erinnerung an die Befreiung Wiens im Jahre 1683 im St. Stephansdome errichtet werden soll, seinen Platz erhalten.

Aber die Mitwirkung zur Erhaltung dieser Stadt ist es nicht allein, was ihm seinen Ruhm sichert.[1]) Es thut das ebenso sein Bestreben, die Mittel zur Forsetzung des Türkenkrieges in den folgenden Jahren herbeizuschaffen (denn durch seine Hand flossen Millionen päpstlicher und anderer geistlicher Gelder für diesen Zweck), und noch mehr seine nachhaltige und allseitige kirchliche Thätigkeit. Was er für die Union der Griechen in Ungarn Großes geleistet, ist jüngst von P. Nikolaus Nilles in seinen Symbolae[2]) ausführlich dargethan worden; was Kollonitsch für den

---

[1]) Die Baarauslagen der Wiener Stadtvertheidigung beliefen sich auf 251,427 fl. 16½ kr. Zu deren Deckung waren in der Feldkriegskasse nur 24.000 fl. vorhanden. Kollonitsch lieferte in dieser bedrängten Lage, die eine wirksame Vertheidigung der Stadt unmöglich machte, aus den Geldern des Fürsten Schwarzenberg und der Erzbischöfe Szecheny und Szelepchenyi, besonders des letzteren, die Summe von 592,348 fl. 48 kr., wodurch nicht allein den Soldaten der Sold ausbezahlt und die Stadt gehalten, sondern zunächst auch sogleich der Krieg fortgesetzt werden konnte. (Joh. Newald, Beiträge zur Geschichte der Belagerung von Wien durch die Türken im Jahre 1683, Wien, 1882, S. 233).

[2]) „Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae s. Stephani." Innsbruck 1885.

Unterricht der Jugend in Ungarn durchgeführt, das hat uns ein anderes Mitglied der Gesellschaft Jesu in den „Urkunden der ungarischen katholischen Schulstiftungen" klargelegt.[1]) Die ganze Wirksamkeit des Cardinals erscheint aber in der bisherigen Literatur noch nicht geschildert und gewürdigt. So z. B. ist über Kollonitsch als ungarischen und später als österreichischen Finanzminister, als ungarischen politischen Reformator oder als apostolischen Commissär zur Einforderung der ausgeschriebenen Türkensteuer unter den Geistlichen fast noch gar nichts oder nur wenig bekannt geworden.

Für den Charakter großer Männer ist in vielen Fällen ihr hinterlassenes Testament sehr bezeichnend; hier ist gleichsam ihr ganzes Streben noch einmal zusammengefaßt und ausgesprochen. Das ist der Fall in dem Testamente des Cardinals Kollonitsch. All sein Edelsinn, sein Glaube, seine Demuth, seine Unerschrockenheit treten in demselben deutlich hervor. Dieses Testament machte Kollonitsch am 14. März 1704, also im Alter von fast 73 Jahren (er war geboren am 26. October 1631 in Komorn). Es ist mit päpstlicher und kaiserlicher Bewilligung abgefaßt und in deutscher Sprache geschrieben. Aus drei Theilen setzt es sich zusammen. Der Anfang des ersten Theiles lautet folgendermaßen:[2])

„Im Nahmen Gottes Vatters, Gottes Sohnes und des heiligen Geistes Amen. Thue ich disen meinen letzten Willen mit disen wenigen Zeilen hiemit erklären zu Verhüthung ein und anderer Strittigkeit oder Verwirrung, weil ich mit villen unterschiedlichen Sachen zu thun gehabt und dises, da ich noch gesundt, Gott Lob bey Vernunft, ungezwungen zu thuen die Macht gehabt und mach für ein Testament, oder wie man es will gehalten haben, so ist es mein letzter Willen, darauf ich bitte sowohl geistlich als weltlich darob zu halten und

Erstlichen befehle ich Gott dem Allmächtigen meine arme Seele, so er durch Fürbitte seiner allerheiligsten und reinsten Jungfrauen Mutter Gottes Mariae, allen lieben Heyligen aus lauter barmherzigkeit auf ewig anrechnen wolle. Den Leib aber verschaffe ich der Erden woher er gekommen, und daß selbiger zu Preßburg bey denen PP. Societatis Jesu in der Kirchen, so ad Salvatorem genennt wird, und solche Begräbnuß beschehen auf die Weiß, wie man pflegt die PP. Societatis Jesu zu begraben ohne Pracht in meinem Cardinalhabit mit meinem Crucifix in der Hand, so ich in Reisen allezeit gebraucht und mitgeführt und einer geweihten Kerzen an dem Ort, so ich in Lebzeiten schon zugerichtet, die Todtenbahr allda schon gemachter stehet, also daß wann ich außer Preßburg[3]) sterben

---

[1]) „Litterae authenticae exhibentes origines scholarum Hungariae." Kalocsa, fasc. I. 1882, fasc. II 1884.

[2]) Aus dem Primatial-Archive in Gran. Eine Copie dieses Testamentes findet sich auch in der werthvollen Manuscriptsammlung des Beichtvaters des Cardinals P. Gabriel Hevenesi S. J. in der Universitäts-Bibliothek zu Budapest.

[3]) Kollonitsch starb in Wien am 20. Januar 1707, nicht am 19. Januar wie es irrig in einer Wandinschrift der St. Annakirche in Wien heißt, welche lautet: „Anno 1707, 19. Januarii in nostrorum assistentia sancte, ut vixit, obiit Eminentissimus Cardinalis Archiepiscopus

solle ohne Balsamirung gleich in ein hölzerne Truhen eingeschlagen und nach Preßburg führen, ehest als es seyn kann, ohne einzigen Gepräng und allda in den kupfernen Sarg hineinsetzen und also begraben und liegt in den kupfernen Sarg so vill in Geld, daß man die Unkosten zur Begräbnuß bestreiten könne: solle auch nach meiner Begräbnuß keine Leichenpredig gehalten werden, noch anderer Unkosten gemacht außer der hl. Messen, so in Ungarn sollen gelesen werden sowohl von Pfarrern als anderen Religiosis und für jede heyl. Messe ein halber Gulden bezahlt, die Mittel zur Bezahlungen ligen in den kupfernen Sarg besonderst, so schon ausweiset, wie vill deren gelesen werden sollen.

Was mein Vermögen anbelanget, so habe ich nichts an ligenden Güttern, so mir eigen zugehört; consequenter auch nichts davon zu verschaffen; denn was das Erzbisthumb betrifft, sambt allem Zugehör habe ich solches allein zu geniessen gehabt aus der Gnad Gottes und Ihrer Römischen und Kayserlichen Mayestät, wie ich mich denn auch befließen zu göttlicher und menschlicher Mayestät Diensten solches anzuwenden, also redit ad dominum, quod fuit antea suum, und weilen bei selbigem Erzbisthumb ganz nichts gefunden, so die Mobiley und Wohnung anbelangt, also habe ich selbiges Haus und Erzbischoffliche Wohnung zu Preßburg und Tyrnau ad honestatem et necessitatem mobilirt, wie das Inventarium ausweiset und in Lebzeiten im Beysein sowohl des Preßburger Capitels als Kammermitteln dem Erzbisthumb und successoribus in selbem geschenkht, welche solche verbessern nicht aber distrahiren noch veralieniren sollen."

Nun spricht Kollonitsch von seinen zwei Commenden Mailberg und Michalup-Petschedie, welche er bis zu seinem Tode als Comthur und Prior des Malteserordens innegehabt. Die erstere, für die er 45,000 fl. bezahlte, hatte er aus dem Ruine neu erhoben. Seine Verwandten sollten aber an den Orden keine Ansprüche stellen dürfen. Die böhmische Commende, im Pilsener Kreise gelegen, hatte er gegen die früher besessene Comthurei Eger eingewechselt.

Dann geht der Cardinal über auf die Besitzungen seiner Familie, um die Rechte der einzelnen Mitglieder darzulegen; er erwähnt dabei auch seine auf denselben gemachten Stiftungen, wie z. B. die der Pfarre Heiligenreich „zur Danksagung gegen Gott und seine reinste Mutter, meines Herrn Vaters seel. miraculose Bekehrung Grafen Ernstens von Kollonitsch die Gedächtnuß mehrers erhalten zu wollen" [1])

In der Beilage A gibt Kollonitsch genaue Rechenschaft über die ihm anvertrauten Gelder und deren Bestimmung, „weilen sich unterschiedlich mir vertraut, damit Niemand Schaden leyde und Jedem das Seinige gegeben und gelassen werde." Es handelt sich zumeist um Stiftungsgelder und um Eigenthum verschiedener Klöster. So um die Stiftung des deutschen Ordens für Spitäler an den Grenzen, für Waisenhäuser des Erz-

---

Strigoniensis et Hungariae Primas Leopoldus e Comitibus de Kollonics, 21. in nostra crypta depositus; subinde Aprili mense in Hungariam translatus et in templo societatis Jesu Posonii sepultus "

[1]) Vgl. Kerschbaumer, Geschichte des Bisthums St. Pölten, 1. Bd. S. 483 u. ff.

bischofs Szecheny, für Missionäre in Siebenbürgen, für die Franziskaner, für die Serviten, für die Clarissinen, Ursulinerinen u. a. in längerer Reihe. „Dise Stifftbrieff, Schuldtbrieff und erzbischoffliches Archiv ist wegen der Rebellion in Hungarn nach Wienn von mir Cardinal von Kollonitsch salvirt worden und in meinem Haus in St. Annagassen in dem Kämmerl neben der Kapellen besonders verwahrter wie auch das Archiv in einem Faß verschlagener unter selbigem Kammerl verwahrt, also allda auch zu finden."[1])

Hierauf bedenkt Kollonitsch in der Beilage B alle seine Diener mit Legaten vom Hofmeister Bartholomäus von Scherudomb angefangen bis herab zum letzten Stalljungen.

In der Beilage C gibt er Aufklärungen über seine Möbel in Wien und auf seinen Maltesercommenden; die auf den letzteren befindlichen sollten dort bleiben, über die in Wien äußert er sich aber: „Die Mobilien zu Wien zu Haus, wo ich gewohnt, gehören meinen zwei Frauen Mämben zu Gräfin von Kuefstein und Gräfin Gäll, beide geborene Gräfinen von Kollonitsch, Töchter der Gräfin Kollonitsch gebornen Gräfin Wartenberg, welche mir ihre Mobbilien fast alle geliehen zu gebrauchen. Der rothsammtene Baldakin gehört dem Fürsten von Schwarzenberg zu."

In der Beilage D gibt der Cardinal seine Universalerben an: „Meine Erben sollen sein die armen, sowohl die zu Preßburg im Waisenhaus und Spital, so das Wesselenysche ist genannt worden als auch die Armen zu Wien in einem Garten, so der Frankische ist genannt worden. Was überbleibt über Abstattung und Abzahlung, so in A B C gemeldet und verwendet habe, solle das Uebrige in zwey Theil getheillet werden, die Helfte auf Presburg, die andere zu Wien denen Armen, wi schon oben gemeldet."[2]) Dann führt Kollonitsch seine eigenen nicht bedeutenden Schulden an, an welche sich die Posten reihen, die er noch zu fordern hatte, die schon ein Erkleckliches mehr ausmachen.

---

[1]) Die Schriften fanden sich auch; denn im Inventarium, das nach des Cardinals Tode von der gerichtlichen Commission abgefaßt wurde, findet sich die Stelle: „Dann seynd vorhanden zwey Fässl mit hungarischen Schriften zu dem Erzbisthume Gran gehörig" (Cardinal Kollonitsch: Inventarium; im Manuscriptbande Nr. 4975 der Wiener Hofbibliothek, foll. 225—280). Die vielen daselbst angeführten Schriften allerlei Art wie die früher vorhandenen und deponirten Werthpapiere geben ein beredtes Zeugniß für die allseitige emsige Thätigkeit des Cardinals.

[2]) Die der Cardinal im Leben am meisten geliebt, deren gedachte er auch im Testamente. Seine vor Wien 1683 an den armen verlassenen Christenkindern geübte barmherzige That wiederholte er im folgenden Türkenkriege noch mehrmals; und so hatte er schon früher auch gehandelt. Als 1676 die Lewenczer Linie der Kollonitsch ausstarb und der Cardinal, seine Brüder und seine Vettern deren Besitzungen erbten, da schenkte Kollonitsch den auf ihn fallenden Theil den Armen (Timon, Purpura Pannonica, 1745, Kaschau, pp. 284—285). Wie barmherzig Kollonitsch gesinnt war, das zeigten ferner eine Reihe von Feldspitälern in Ungarn, manches Trinitarierkloster für die Befreiung der Gefangenen gegründet und eine Anzahl von Listen der durch ihn Befreiten.

Zu Testamentsvollstreckern ernannte Kollonitsch den Statthalter, Grafen von Welz, seinen „Herrn Vettern und Nachbarn", den Hofmeister B. v. Scherudomb und den „Aufwarther" Schellhammer". Graf Welz erhielt für seine Mühe ein Bild U. L. Fr. und ein Schlachtbild, Scherudomb und Schellhammer „verschaffe ich 5% von Allem, was wird überbleiben vor die armen zwey Häuser meine Erben."

Nicht uninteressant ist das „Notandum", welches dem weitläufigen Testamente angefügt ist. „In meinen letztem Willen, so den 17. Martii 1704 gemacht in Wienn, habe ich erindert, daß ich zu Preßburg ad templum sancti Salvatoris bey denen PP. societatis Jesu will begraben werden; dabey hat es seyn Verbleiben. Aber ich habe dabey gemeldet, daß ich eine kupferne Sarg schon an selben Ort gesetzt und so viel Geld in die Sarg gelegt, als zur Begräbnuß und Gottesdienst ich verlange, weilen aber wegen der ungarischen Rebellen alleweil in Gefahr war, so habe ich diese Sarg nicht nacher Preßburg geführt, weder das Geld zur Begräbnuß, weder vor Gottesdienst noch Messen. Damit nicht denen PP. societatis übel nachgeredet, ich solches erindern wollen. Frauen Gräfin von Mollarth, so eine geborne Gräfin von Sintzendorff, sollen 1500 fl. geben werden, wiewohlen ich ihr gezeigt, daß ich ihr nichts Schuldig, sie hat es aber vonnöthen also kann man ihrs geben von dem meinigen. Kürchberg den 28. Januarii 1706. Leopold Cardinal von Kollonitsch."

Von Kirchberg kehrte Kollonitsch schon zu Tode krank nach Wien zurück. Er starb am 20. Januar 1707 in Gegenwart seines Beichtvaters P. Gabriel Hevenesi und seines Coadjutors und Nachfolgers auf dem erzbischöflichen Stuhle von Gran, August von Sachsen-Zeitz.

Markthof. Joseph Maurer.

Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. I. Historische Lieder. Die Erkenntnis, daß die alttestamentl. Dichtungen, nach Art der syrischen, sylbenzählend, rhythmisch, parallelzeilig und strophisch angelegt sind, liefert sowol eine sichere Kontrolle zur Auffindung von Textcorruptionen, als auch, wegen des engen Zusammenhanges des hebräischen Vers- und Strophenbaues mit dem Gedankengange, ein wichtiges Hilfsmittel zum richtigen Verständnisse des Sinnes. Man wird es daher gewiss billigen, wenn wir hier einige für Kritik und Exegese wichtige, in den Carmina Veteris Test. metrice noch nicht enthaltene, Ergebnisse unserer metrischen Untersuchungen mitteilen.

Wir beginnen mit einigen Bemerkungen zu den pentateuchischen Hymnen, deren Text uns in verhältnismäßig hoher Reinheit überliefert ist, da der Pentateuch schon um einige Jahrhunderte früher als die anderen alttestamentlichen Bücher mit scrupulöser Genauigkeit abgeschrieben ward. Auch wo uns der jetzige massoretische Text im Stiche läßt, können wir hier noch meistens die ursprüngliche Lesart urkundlich feststellen; denn neben der Septuaginta, welche für die mosaischen Bücher schon dem Anfange des dritten vorchristlichen Jahrhunderts angehört, steht uns hier ein zweiter, noch älterer Zeuge für den noch nicht gewaltsam gleichförmig gemachten Text zu Gebote, nämlich der Pentateuch der Samaritaner in hebräischer Sprache und samaritanischer Schrift.

In dem Segen Jakobs (Gen. 49) wäre in V. 25 wol das für die Construction klarere El dem me El zu substituieren und in V. 27 nach jiϑrof ein ϑarp zu ergänzen, da ja ohnedies an dieser Stelle ein ganzer Stichos ausgefallen ist. V. 21 ist so zu vocalisieren, daß Nephthali als Terebinthe, nicht als Hirschkuh bezeichnet wird.

In dem Canticum Exod. 15 dürfte V. 4 nicht šibbar und mark'botav, sondern ni'er und Par'o zu ergänzen sein, so daß sich die Auslaßung durch Homöoteleuton erklärt. V. 15 ist vor namogu die Ergänzung az überflüßig. Der dritte Stichos von V. 17 ist zu lesen: Makhon l'šibtekha 'olamim (Deine Wohnstatt auf ewig). Das letzte Wort ist ergänzt aus 3. Kön. 8, 12—13 (in LXX V. 53), wo folgende Strophe Salomo's über den Tempelbau aus dem „Buche der Gerechten" (ᾠδῆς= šir, aus jašar verlesen) citiert wird, deren erster Stichos nur in LXX vorliegt:

Haššámš nodá' baššámajm;	Die Sonne strahlt am Himmel;
Jah -már, liškón ba''rafäl.	Gott will im Dunkel wohnen.
Banó banít- bet z'búl lakh,	Ein Haus hab' ich gebaut Dir,
Makhón l'šibt'khá 'olámim.	Auf ewig eine Wohnstatt.

Auch in Jos. 10 scheint das poetische Citat der Erwähnung des „Buches der Gerechten" vorherzugehn und in V. 12—13 (šämeš bis oj'bav) vorzuliegen.

In der zweiten Weißagung Balaam's (Num. 23) ist V. 21 mit Samar. die erste Person abbiϑ und er'ä zu lesen, der zweite Stichos also v'lo' -r'ä 'amal b' Jiσrael. In der dritten (Num. 24) ist nichts zu ergänzen, sondern der erste Stichos von V. 4, welcher in Sam. fehlt und in Mas. aus V. 16 eingedrungen ist, zu beseitigen; ebenso die Worte v'chiççav jimchaç in V. 8, da ein Thier keine Pfeile gebraucht, auch diese nicht zerbrochen werden. In der vierten Weißagung dürfte V. 23 nach A. Geiger (Urschrift, S. 367) auszusprechen sein, womit zugleich gegeben ist, daß zwischen V. 23 und 24 wenigstens zwei Stichen ausgefallen sein müßen.

Das erhabene mosaische Canticum Deuter. 32 ist an mehreren wichtigen Stellen nach den alten Textzeugen zu emendieren. V. 4 ist mit LXX bo vor 'avel einzuschalten. V. 8—9 sind so herzustellen:

Behánchel 'Éljon gójim,	Als Völker schied der Höchste,
Beháfridó b'ne ádam,	Der Heiden Erbe teilte,
Jaççéb gebúlot 'ámmim	Gab Er Gebiete ihnen
Lemíspar b'né Elóhim (nach LXX);	Nach Zahl der Gottessöhne.
Vechéleq (LXX) Jáhvä Já'qob,	Doch Jakob blieb des Herrn Teil,
Chabl náchlató Jiσráel (Sam. LXX).	Und Israel Sein Erbgut.

So ergibt sich statt des jetzigen unverständlichen der gute und zusammenhangsgemäße Sinn, Gott habe allen anderen Völkern Engel als

Schutzgeister vorgesetzt, für sich selbst aber Israel als sein eigenes Volk, als sein Erbteil erwählt. Es fällt somit jeder Grund weg, diese Vorstellung (welche übrigens auch in Ps. 82, Js. 24, 21 ff. vorzukommen scheint) für eine sehr späte und darauf hin das Buch Daniel für machabäisch zu erklären. Der Hergang bei der Textcorruption war der, daß Jiσrael vom Ende des neunten an das des achten Verses geriet und dort Elohim verdrängte, wodurch einerseits ki für v' notwendig ward, andererseits statt des nun dem folgenden Stichos zugerechneten Ja'qob das unerträglich tautologische 'ammo zur Ergänzung des Parallelismus eingeschoben werden muste.

Die Verse 13—15 sind so herzustellen:

Jark'béhu 'ál bom'té arç,	Auf Landeshöh'n ließ ziehn Er's,
Ja'k'léhu (Sam. LXX) t'núbot σádaj;	Von Feldesfrucht sich nähren;
Jen'qéhu (Sam. LXX) d'báš missäla',	Gab Honig ihm aus Felsen,
Vešämen méchalmíš çur;	Und Oel aus Kieselsteine;
Chem'át baqár vach'léb çon,	Auch Kuhrahm, Milch der Schafe,
'Im chélb elím, b'ne Bášan;	Das Fett der Widder Basan's,
'Im chéleb kíl'jot chíϑϑa,	Dazu noch Mark des Weizens,
V'dam 'énab jištä (LXX) chámer.	Und Traubenblut zum Tranke.
Jokhál Ja'qób vajjíσba' (aus Sam. LXX);	Und Jakob aß, sich sätt'gend;
Jišmán (Sam.) J'šurún vajjíb'aϑ;	Fett ward, schlug aus das Frommvolk.
Vajjíϑϑoš 'Lóh. 'aσáhu	Ihn, der es schuf, vergaß es,
Vaj'nábbel çúr j'šu'áto.	Verwarf des Heiles Felsen.

Die Unentbehrlichkeit des von Sam. und LXX gebotenen, noch in Neh. 9, 25 benutzten, Parallelstichos läßt sich auch Gegnern der hebr. Metrik daraus beweisen, daß Jeschurun nie anders als im Parallelismus mit Jakob vorkommt. Die den Parallelismus (durch Trennung des Attributes vom Hauptworte) zerstörenden „Lämmer" und „Böcke" sind aus Js. 34, 6 eingedrungen; die drei Verba des Fettwerdens verraten sich schon durch den Wechsel der Person als Einschiebsel.

In den Versen 39—41 hatte ich den lückenhaften Parallelismus durch einen von LXX dargebotenen Stichos zu ergänzen gesucht, sah mich aber dadurch zu Textumstellungen genötigt, welche mir hätten zeigen sollen, daß LXX hier auf eigene Hand und daher an verkehrter Stelle den Parallelismus hatte heilen wollen. Statt dessen müste entweder machaçti va'ni erpa' (als Reminiscenz aus Iob 5, 18) ausgeschieden oder der Ausfall eines Parallelstichos angenommen werden. Im ersteren Falle reiht sich alles ohne Umstellung so aneinander:

R'u 'átta, kí 'ni 'ní hu',	Seht nun, daß Ich's allein bin,
Veén 'lohím 'immádi!	Und neben Mir kein Gott ist!
Aní amít va'chájjä,	Ich töte und belebe;
Veén mijjádi máççil.	Aus Meiner Hand reißt Niemand.

Ki -σσá' el šámajm jádi,
V'amárt-: chaj -nókhi l''ólam!
Im ló' šannót- b'raq chárbi,
V'tochéz bemíšpaϑ jádi!
Ašíb naqám leçáraj,
Velím'σan'áj ašállem.

Zum Himmel heb' die Hand Ich:
So wahr Ich ewig lebe!
Geschärft Mein blitzend Schwert ist,
Gericht führt Meine Hand aus!
An Feinden nehm' Ich Rache,
Vergelte Meinen Haßern.

Das schwerste und auch wol entstellteste der pentateuchischen Lieder ist das letzte, der **Segen Mosis** (Deut. 33). Im zweiten Stichos vermute ich lo statt lamo. Jehova kommt gewiss nicht „von den Myriaden der Heiligkeit", sondern „nach Meribat Kadesch". Am Ende von V. 2 und Anfang von V. 3 ist statt dat lamo ein Wort zu lesen, welches die Glut des den Herrn begleitenden Feuers schildert, etwa roteach oder r'tamim; desgleichen chorä ba'ammim statt chobeb 'ammim. Also: „Zu seiner Rechten wogt Feuer, Zornglut entbrennend gegen Völker." Die Unmöglichkeit der gewöhnlichen Erklärung liegt auf der Hand. Das folgende Distichon schildert den Gegensatz, die Bereitheit der Engel Gottes, seinem Volke zu dienen; takhu erkläre ich nach dem Aramäischen: „sie bleiben". Jiσσa' midbartäkha übersetze ich: „Er übernimmt deine Führung." In V. 6 ist mit LXX eine Segnung Simeon's einzuschalten: V' Šim'on j'hi m'tav mispar (Und Simeon's Mannschaft bleibe eine Zahl). V. 9 beßere man Sinn und Parallelismus durch die Einschiebung eines Wortes:

Háomér l'abív: zar,
Ul'immó: lo' r'ítikh (LXX).

Der den Vater fremd nennt,
Niegesehn die Mutter.

V. 13 ist wol me'al statt miϑϑal zu lesen. V. 17: H'dar b'khor šor hadar lo. In V. 20 ergänze man beßer: v'hu' vor k'labi', da ja so schon ein Stichos vorher suppliert werden muß. Am Anfange von V. 26 fehlt ein Parallelstichos, der leicht zu ergänzen ist, da Jeschurun stets ein im Parallelismus vorhergehendes Jakob fordert; also:

Én ke Él'kha, Já'qob,
K'çúrekhá, Ješúrun.

Jakob's Gott gleicht Keiner,
Deinem Felsen, Frommvolk.

Das letzte Distichon des 27. Verses kann unmöglich so lauten, wie ich es in den Carmina V. T. metrice abgetrennt habe, da das Gesetz des Zusammenfallens der Verszeilen mit den Sinnesabschnitten keine Ausnahme zuläßt; vielleicht ist ojeb an das Ende des Verses zu versetzen. Jedenfalls wäre noch zu mancher anderen Stelle des Segens Mosis ein kritisches Fragezeichen zu setzen.

In dem **Liede der Debora** (Richt. 5) kommen zu den Berichtigungen im Supplementum ad Carm. V. T. metrice noch hinzu: V. 6, Z. 1: Bijemé Šamgár, bení ''Nat; V. 10, Z. 3—4: V'hól'khe 'ál dark, jóš'be báddark (aus LXX), Σichu míqqol m'cháç'çim;

V. 14, Z. 2 ohne Textveränderung: Binjamin b''ammäkha (das vorhergehende Wort aus Ps. 5, 8 eingedrungen); V. 23, Z. 1: Oru Méroz, -már mal'ákh Jah. — Im Liede der Anna (I. Sam. 2) V. 5, Z. 2—3 ohne Textveränderung: Ur''ebim chad'lú 'ad; ''Qára jál'da šib'a; V. 10, Z. 2 'Eljon statt 'alav. In dem Klageliede David's (II. Sam. 1) V. 26, Z. 2—3 ohne Zusatz: Ná'amtálli m'ód, nifláot; Ahbat'khá li méahbáti nášim. Uebrigens ist es mir keineswegs zweifellos, ob ich in dieser Elegie das richtige Metrum getroffen habe.

Bickell.

Analecten, besonders aus ausländischen Zeitschriften. Das Bolletino de Rossi's (1885, 1) enthält eine Abhandlung über die Gedichte des h. Papstes Damasus, in welcher namentlich die historische Zuverlässigkeit von dessen Angaben in seinen Katakombeninschriften betont wird, und einen Bericht über die Conferenzen der Gesellschaft für christlichen Archäologie zu Rom während des Jahres 1884.

— M. E. Rivière wendet sich in der Revue des quest. hist. 1885, 2 mit einer sehr lebhaften Auseinandersetzung gegen das Werk von Masson: Le cardinal de Bernis; la suppression des Jésuites; le schisme constitutionnel (Paris 1884 Plon). Der geschmeidige Cardinal von Bernis, welcher im Namen Frankreichs die politische Triebfeder bei der Wahl Clemens XIV. und bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu bildete, wird in dem Buche Masson's wider Gebühr verherrlicht „Indem der Verfasser dem Cardinal dieses Monument errichtete, was für eine Hekatombe hat er rings um dasselbe schlachten zu müssen geglaubt! Im leidenschaftlichen Eifer für seinen Helden ist er beinahe an der Erklärung von dessen Unfehlbarkeit angelangt; jede seiner Depeschen wird ihm zur Wahrheit selbst, die geringste der von ihm erhobenen Anklagen genügt ihm, das Urtheil der Geschichte zu reformiren. Wo kommen wir hin in der Geschichte, wenn wir den Versicherungen von Gesandten und Staatsministern überall auf's Wort glauben müssen"? (694). Auch das Bulletin critique (p. 135) tadelt die blinde Eingenommenheit Masson's für die nachgiebige kirchlich-politische Haltung, welche dem Papste Clemens XIV. aufgezwungen war; Masson scheine ein Gallikaner alten Schnittes zu sein; es rügt den Leichtsinn, mit welchem der Verfasser, auf den man wegen seines neuen archivalischen Materials vielfach angewiesen sein wird, mit historischen Angaben verfährt. Wenn dagegen die Revue histor. (1885, I. 370) ein anerkennendes Referat bringt, so ist der Inhalt der Mittheilungen dieser kirchenfeindlichen Zeitschrift nur wiederum geeignet, dem Katholiken das größte Mißtrauen einzuflößen; bemerkenswerth ist aber, daß die Revue hist. sich mit Masson gegen die auch von Bernis geglaubte Fabel ausspricht, Clemens XIV. sei in Folge beigebrachten Giftes gestorben. Sie weist in letzterer Hinsicht auf einen von Masson citirten Passus in einer Depesche des dänischen Ministers Baron von Gleichen hin, welcher die Gegengründe gut zusammenfaßt. — Vgl. Katholik 1885, I, 143 ff.

— Eine Untersuchung von S. Löwenfeld über die „Canonsammlung des Cardinals Deusdedit und das Register Gregors VII"

im Neuen Archiv f. ält. deutsche Geschichtsforschung X (1885) S. 311 ff. gelangt zu den Resultaten: 1) Deusdedit hat seine Sammlung zwischen Mai und September 1087 vollendet. 2) In dem Registrum Gregor VII, wie wir es gegenwärtig besitzen, ist nur ein äußerst dürftiger Auszug des ursprünglichen lateranischen Registrum Gregors erhalten. 3) Deusdedit hat trotz wirklicher und scheinbarer Abweichungen kein anderes Register als das unserige benützt. Während Löwenfeld in Bezug auf 2) mit Ewald und Pflugk-Harttung übereinstimmt, ist 3) gegen dieselben gerichtet. Eine Vertheidigung der Zuverlässigkeit der Datirung im gegenwärtigen gregorianischen Registrum gegen Dünzelmann schließt die Abhandlung. Der jetzige Auszug wurde von Gregor selbst noch publicirt, und zwar um die Motive seines Verhaltens in den Kämpfen seiner Zeit vor aller Welt darzulegen, ein Entschluß, auf den man nach den Forschungen von Löwenfeld nunmehr die Worte des Bernold von Constanz, Gregors Zeitgenossen, mit noch viel mehr Recht beziehen kann, als es früher schon von Jaffé geschehen ist: Erat enim (Gregorius) catholicae religionis ferventissimus institutor et ecclesiasticae libertatis strenuissimus defensor; noluit sane, ut ecclesiasticus ordo manibus laicorum subjaceret, sed eisdem et morum sanctitate et ordinis dignitate praemineret; quod illum latere non poterit, quicumque ejusdem apostolici regestum diligenter perlegerit (Mon. Germ. SS. V, 444).

— Im Neuen Archiv S. 586 f. macht der nämliche Gelehrte Mittheilung von einem durch ihn entdeckten Registerfragmente Alexander III. in einem Codex von Cambridge. Dasselbe enthält 70 Briefe des Papstes aus den Jahren 1178—80, von denen bisher nur einer, derjenige an den Inderkönig Johannes bekannt gewesen ist (Jaffé 8539).

— Als Karl VIII. von Frankreich trotz des Widerstandes Alexanders VI. 1494 seinen abenteuerlichen Kriegszug nach dem Königreich Neapel begann, behauptete er, von dem erloschenen Mannesstamme Anjou Erbrechte auf das Königreich überkommen zu haben. Viele haben ihm beigestimmt schon aus Gegnerschaft gegen einen Alexander VI., welchem Savonarola diesen Zug als ein Gottesgericht ankündigte. Van der Haeghen unterzieht die Ansprüche des französischen Königs in der Revue historique (1885 Mai—Juin) einer genauen Untersuchung. Im Verlaufe derselben bespricht er weit zurückgreifend das Verhältniß der Päpste zu ihrem Vasallenreiche Neapel und die juridische Succession der Regentschaft. Wenn Karl VIII. sich auf das Testament Karls von Anjou, des Grafen von Maine, und auf seine Verwandtschaft mit dem letzteren stützte, so ergibt sich dem Verfasser dagegen, daß einerseits dieses Testament ungiltig war, also keine Rechte verleihen konnte, und daß andererseits die angerufene Verwandtschaft nur im fünften Grade vorhanden war; nach der Bulle Clemens IV. von 1265 wäre aber der vierte Grad das äußerste Erforderniß zur Successionsfähigkeit gewesen.

— In der Revue des Deux-Mondes (1885, 1. März) verbreitet sich der Protestant Aubé über „Die letzten Arbeiten der Bollandisten", unter welchen er die sieben in diesem Jahrhundert erschienenen Bände der Acta versteht. Er würdigt deren Bedeutung für die Kirchengeschicht-

schreibung und spendet den neuen Bollandisten die Anerkennung, daß sie einen ebenso geduldigen und umsichtigen Fleiß wie ihre Vorgänger und eine noch schärfere Kritik als diese besitzen. Der letztere Vorzug enthält keinen Tadel gegen die früheren Bände, deren Bearbeitern noch nicht die ausgebildeten Mittel der heutigen Forschung zu Gebote standen.

— Anläßlich einer von der Pariser Académie des sciences morales et politiques als preiswürdig erklärten Abhandlung, welche den Titel trägt: Un problème morale dans l'antiquité; étude sur la casuistique stoïcienne (Paris, 1884, Hachette) bespricht die Revue des deux mondes 1885, Heft 1 die casuistische Behandlung der Moraltheologie in den katholischen Gelehrtenschulen. Das Urtheil bildet eine um so interessantere Vertheidigung der casuistischen Methode, je unverdächtiger die Quelle ist, aus der sie fließt. Casuistik, sagt der Verfasser, wurde nicht erst von den Stoikern, sie wurde zu allen Zeiten und überall gelehrt. So haben Ariston und Kleanthes, Cicero und Seneca ohne es zu wollen, durch ihre Vertiefung der Casuistik den späteren Interessen der Pfleger dieser Wissenschaft gedient. „Nicht die Casuisten selbst haben die Gewissensfragen erfunden, welche ihnen so oft Vorwürfe zugezogen haben (nach des Verfassers Geständniß gingen letztere vorzüglich von den übrigens von ihm bewunderten Jansenisten aus); sondern im Bußgerichte hat man ihnen diese Dinge anvertraut . . Die Wirklichkeit selbst, die viel fruchtbarer an verwickelten Combinationen ist, als man glauben möchte, legte sie dem Scharfsinne der Casuisten zur Lösung vor." Manche unnöthige Subtilitäten, welche sich hie und da bei den Casuisten finden, berechtigen nach ihm nicht zur Verwerfung der Methode an sich; Spitzfindigkeiten trifft man auch bereits in der Casuistik der Stoiker. Auf manche außerkirchliche Gegner der Casuistik in unserer Zeit mögen die sonst stark einseitigen Schlußworte des Artikels passen, in welchen der Verfasser vorerst die gleiche Stärke des Glaubens und dieselbe Strenge der Sitten, wie Pascal sie bekundet habe, verlangt, bevor er das Recht zugestehen will, die Casuisten ihrer vermeintlichen übertriebenen Milde wegen anzugreifen.

— Das endlich erschienene erste Heft des von P. Denifle O. P. und P. Ehrle S. J. herausgegebenen „Archivs für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" (Berlin, Weidmann) bringt als Hauptbeiträge Untersuchungen und Textmittheilungen von Ehrle „Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrh." und von Denifle zum Evangelium aeternum des Joachim von Fiore und zu den Verhandlungen der Commission von Anagni. Denifle dringt hier zum erstenmale kritisch in die handschriftliche Ueberlieferung der vielgenannten Werke Joachim's ein, führt einzelne bisher unbekannte an und beschäftigt sich insbesondere mit dem „ewigen Evangelium", welche Bezeichnung nach ihm nicht erst Gerard von Borgo eingeführt, sondern schon Joachim gebraucht hat. Auf die Grundbedeutung des Evang. aet. eingehend, stellt er die eigentlichen Ansichten Joachim's fest. Die 31 angeschuldigten Sätze des Cistercienserabtes sind, wie D. hier zuerst nachweist, von Pariser Professoren, Feinden der Mendicantenorden, zusammengestellt,

Das früher unbekannte Protokoll von Anagni, hier nach einer Pariser Handschrift mitgetheilt, liefert ihm zum Verständniß des gefährlichen Irrthums Joachim's in der Trinitätslehre und seiner verhängnißvollen Lehre von den drei Weltperioden, die sichersten Aufschlüsse. Das Concil von Arles kann nach seinen Beweisen aus vatikanischen Urkunden nicht vor 1263 gefeiert sein.[1]) — Dem interessanten Gegenstande der Untersuchung Ehrle's haben sich in neuerer Zeit verschiedene Arbeiten angenähert, insbesondere die von Molinier in der Bibliothèque de l'école des chartes, von De Rossi in den Studi e documenti und von Palmieri O. S. B. in der Einleitung der Regesten Clemens' V. Allein Niemand hat bisher mit dieser Vollständigkeit des Materials und gegenseitigen Beleuchtung des anscheinend Zusammenhanglosen die alten Verzeichnisse der Bücher (und der Kostbarkeiten) des heiligen Stuhles zum Nutzen des theologischen, philosophischen und anderer Zweige der Literaturgeschichte ausgebeutet. Aus dem bisher gedruckten Theile der Abhandlung, welchem die größere Hälfte noch folgen wird, beansprucht das S. 24—41 vollständig mitgetheilte Inventar unter Bonifaz VIII. im J. 1295 besondere Wichtigkeit. Es ist, soweit es möglich war, von den Notizen begleitet, wo sich die angeführten Bücher gegenwärtig noch befinden.

Fortsetzungen und neue Auflagen früher besprochener Werke. Der erste Band des Lebens Jesu von Grimm wurde durch den sel. P. Wieser 1879, 750 ausführlich recensirt. Inzwischen sind zwei weitere Bände erschienen: Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt. Zweiter Band, 1882, S. IV u. 652; Dritter Band, 1885, S. VI u. 666, 8°; zugleich 3. und 4. Band des Lebens Jesu Regensburg, New-York und Cincinnati. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. Sie unterscheiden sich in der Anlage von dem ersten Bande nicht wesentlich, fordern aber wegen der hohen Bedeutsamkeit des Werkes eine kurze Anzeige. Der zweite Band umfaßt 24 Capitel, von welchen jedes durchschnittlich 25—30 Seiten füllt. Es werden die Begebenheiten besprochen von der Apostelwahl, der Bergpredigt und dem Hauptmann von Kapharnaum bis zur Heilung des Blinden in Bethsaida und der Verheißung an Petrus als Fels der Kirche. Der dritte Band hat 32 Capitel von etwa gleichem Umfange und reicht bis zur „Heilung der bresthaften Frau in der Synagoge", und dem Auftreten des Heilandes beim Tempelweihfeste. Die Uebersicht und Lektüre ist erleichtert durch kleingedruckte Schlagworte zur Seite des Textes. Jedem Capitel ist der betreffende Text der Evangelien in deutscher Uebersetzung vorangestellt. Es sei einiges aus dem reichen Inhalte der beiden Bände zur Charakteristik derselben hervorgehoben. Das eilfte Capitel des zweiten Bandes hat zum Gegenstande den Dämonischen in der Landschaft von. Gergesa. Hier erhalten wir Aufschluß über die Dekapolis, das Ostjordanland und dessen heidnische Bevölkerung, über Gadara oder Gerasa oder Gergesa, ferner

[1]) Auch von Denifle's lange erwarteter Geschichte der Universitäten des Mittelalters bis 1400 ist nunmehr der stattliche erste Band von 816 Seiten erschienen (Berlin, Weidmann).

über die Frage, warum sich Jesus in eine heidnische Landschaft begibt und ob zwei oder nur ein Besessener anzunehmen seien, wie es sich mit den Qualen desselben verhielt, in welchem Verhältniß der Dämon zu Jesus stand, warum er ihn den Sohn Gottes nannte und ihn um Schonung bat, warum er sich Legion hieß, warum die Apostel Zeugen des Vorfalles werden mußten, warum die Dämonen in die Schweine fuhren, welchen Eindruck der Vorgang auf die Gergesener machte, endlich warum der Geheilte sich dem Erlöser nicht anschließen durfte. Der Verfasser betont, daß der Name der Landschaft ursprünglich bei allen drei Synoptikern gleich gelautet haben muß, und daß wohl die Abschreiber durch den ähnlichen Laut und die Unbekanntschaft mit den geographischen Verhältnissen getäuscht, bald diesen, bald jenen Namen vorzogen. Der wahre und echte Name sei Gergesa, eine Stadt, welche nach Origenes und Eusebius am See auf einem Berge lag, während Gadara 3 und eine halbe Stunde, Gerasa noch 14 Stunden weiter landeinwärts zu suchen wäre. Wenn Matthäus zwei Besessene nennt, während Markus und Lukas nur einen anführen, so ist Matthäus nach dem Verfasser genauer; Markus und Lukas schweigen von dem andern, weil einer der wildere war und sich ganz besonders hervorthat. Grimm glaubt, daß er ein Heide war und daß ihn Jesus später eben deßhalb nicht als Begleiter annahm; er sollte im Heidengebiete den Messias bekannt machen; allerdings zeigt die ganze Erzählung, daß der Heiland schon ahnen lassen wollte, das Messiasreich solle sich nicht beschränken auf Israel, sondern sich über die Heiden ausdehnen. — Im 24. Capitel desselben Bandes (Erhebung des Petrus zum Fels der Kirche) wird die bekannte Stelle Matth. 16, 18. 19 sehr ausführlich erklärt. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die Verheißung „die Pforten der Hölle sollen die Kirche nicht überwältigen" nicht etwa nur die stete Dauer der Kirche verbürgt, sondern weiter reicht. „Kraft, unbesiegliche Wehr gegen die Hölle (und ihr Gefolge: Sünde und Tod) hat die Kirche, weil sie auf das Felsenfundament, auf Petrus (und seine Nachfolger) gegründet ist. Wäre dieses Fundament weggenommen, so würde die Kirche der rohen Gewalt und der Häresie von außen, der Sünde aus ihrer eigenen Mitte erliegen." Hier wäre nur zu wünschen gewesen, daß der Verfasser noch einen Schritt weiter gegangen wäre und die Doctrin von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes angedeutet hätte, welche sicher auch in den Worten des Herrn liegt. — Das zweite Capitel des dritten Bandes redet von der Verklärung auf dem Berge. Es ist erfreulich, daß Grimm der traditionellen Annahme, daß dieser Berg kein anderer als der Tabor sei, wieder zu ihrem Rechte verhilft. Die Gegengründe sind gewiß nicht ausschlaggebend. Mit Recht wird ferner gesagt, Jesus sei nicht bloß äußerlich und scheinbar, sondern auch innerlich und wirklich in den Verklärungszustand gekommen. Die umschattende Wolke wird als die nämliche erklärt, wie die in der Wüste und im Tempel: Die Hülle, worin der Gott Israels auf seinem Thron, auf der Bundeslade sich niederläßt. — Das schöne und höchst sorgfältig bearbeitete Werk ist nicht ausschließlich für Gelehrte und Geistliche bestimmt, sondern jeder Gebildete wird sich bei gutem Willen und Ausdauer daran erfreuen, belehren und erbauen können. Die Sprache hat einen edlen und fast ohne Unterlaß gehobenen Ton.

Seisenberger.

— Die groß angelegte „Dogmatische Theologie" von Dr. Heinrich, das ausführlichste von allen in deutscher Sprache geschriebenen dogmatischen Werken, ist seit der Besprechung in dieser Zeitschrift (1880, 334—346) um zwei Bände gewachsen (Mainz, Kirchheim; 4. Bd. 652 S., 5. Bd. 824 S.), die von Gott dem Dreieinen und theilweise von den Werken der Schöpfung (Welt, Engel) handeln. Bürgt schon der Name des in theologischen Studien ergrauten Verfassers für eine durchaus gesunde und gründliche Lehre, so läßt die nähere Beschäftigung mit dieser Dogmatik ebensowohl einen ungemeinen Reichthum von Erudition aus allen Zweigen theologischen Wissens erkennen.

— Auch Scheeben's „Handbuch der katholischen Dogmatik" (vgl. 1878, 572 ff.) ist der Vollendung näher gerückt durch die 2. Abth. des 2. Bd. (S. 515—951) und die 1. Abth. des 3. Bd. (Freiburg, Herder 1880 u. 1882). Der Verfasser behandelt in diesen beiden Abtheilungen die Sünde, das Reich der Sünde und die Erlösung in seiner originellen Weise mit gründlicher theologischer Speculation und vollständiger Beherrschung der Dogmengeschichte. Er eröffnet eine Fülle neuer Gesichtspunkte, durch glückliche und geistreiche Combinationen erleuchtet er dunklere Fragen und bemüht sich, die katholische Lehre in anziehendster Form vorzulegen. Besonders verdienstlich ist seine reichhaltige Mariologie (S. 455—629), eine Frucht eingehender Studien und vieler Lectüre.

— Von Hurter's Dogmatik, die in dieser Zeitschrift 1877, 441 ff. besprochen ist, sind seit dieser Zeit drei weitere Auflagen erschienen, und eine neue ist bereits unter der Presse. Jede dieser Auflagen ist durch verschiedene Zusätze ergänzt, vermehrt und verbessert worden, namentlich haben die Tractate De ecclesia et de romano pontifice und De gratia bedeutende Erweiterungen erfahren. Auch ist das Buch durch die Anwendung verschiedenen Druckes, wodurch das Wichtigere von dem minder Wichtigen sich abhebt, übersichtlicher geworden.

— Aus vorgenannter dreibändiger Dogmatik ist durch Weglassung aller irgendwie entbehrlichen Ausführungen und durch Zusammenziehung des Textes im Jahre 1880 Hurter's Medulla theologiae dogmaticae (Innsbruck, Wagner 758 pag.) hervorgegangen, welche nun ebenfalls in zweiter, aber beinahe unveränderter Auflage (1885, 764 pag.) vorliegt.

— Mehr um des Abschlusses willen, der bei der Veröffentlichung des unten folgenden Generalregisters geboten schien, als um auf so knappem Raume theilweise hochverdienstliche Fortsetzungswerke zu würdigen, führen wir noch folgende Publicationen an.

— Bernard Jungmann v. Löwen vermehrte seine zuletzt 1885, 197 empfohlenen Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam um einen 5. Band (1885, 510 pgg.). Dieser Band behandelt mit jener Methode, durch welche der Verfasser den Ideen des Schreibens Leo XIII. über die Behandlung der Geschichte zu entsprechen sich glücklich bemüht, aus dem 12. und 13. Jahrhundert vornehmlich die Kämpfe des Papstthumes mit Barbarossa, den englischen Kirchenstreit zur Zeit des heil.

Thomas von Canterbury, das Pontificat Innocenz III., das Einschreiten der mittelalterlichen Kirche gegen die Ketzer, und die Wirren zur Zeit Friedrich II.

— Janner's „Geschichte der Bischöfe von Regensburg" (1884, 591) reicht nunmehr in der 6. Lieferung, dem Schlusse des 2. Bandes, bis zum Tode des B. Leo 1277.

— Die „Apologie des Christenthums" von Prälat Hettinger ist auch in der kürzlich erschienenen neuen (6.) Auflage des ersten Bandes wieder um Einiges vermehrt worden (1. Abth. 555 S., 2. Abth. 516 S.) Eine Apologie in gewissem Sinne dürfen auch die schönen Schilderungen genannt werden, mit welchen der unermüdliche Verf. gebildete Leser weitester Kreise beschenkt hat: Aus Welt und Kirche, 2 Bände, Herder, Freiburg.

— Von P. Albert Weiß' „Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre", auf deren Verdienst und Eigenthümlichkeit der sel. P. Wieser in dieser Zeitschrift zweimal hingewiesen hat, besitzen wir gegenwärtig bereits auch Band 3 und 4 mit dem besonderen Titel: „Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Kulturgeschichte", 1884, 926 und 1036 S.

— Um an diesem Platze auch den erfreulichen Fortschritt der 2. Auflage unseres Kirchenlexikons zu verzeichnen, so reicht nach Vollendung des 3. Bandes das jüngste, dem 4. Bande angehörige (38.) Heft bis zu dem Artikel Eudoxius. An die Stelle der in der 1. Aufl. besonders in dogmatischen und philosophischen Artikeln oft so unangenehmen Breite und Unbestimmtheit tritt consequent eine wohlthuende Präcision, Sicherheit, und in der Form die eigentliche lexikalische Bearbeitung.

— Man vergleiche mit Inhalt und Sprache dieses gänzlich neuen Werkes beispielsweise die langathmige und verschwommene Abhandlung „Trinität" in der vorletzten Lieferung (151. 152) der 2. Auflage der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von (Herzog, Plitt und) Hauck. Von dem früher (1883, 533) ausgesprochenen Urtheile über das Verhältniß des protestantischen zu dem katholischen Kirchenlexikon braucht überhaupt mit Bezug auf den inzwischen geschehenen beiderseitigen Zuwachs keine Silbe zurückgenommen zu werden.

— Die „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer" herausgegeben von F. X. Kraus ist bis zur 13. Lieferung und zum Artikel „Pallium" vorgeschritten. In dem Artikel „Liturgie" hat Bickell die Ergebnisse seiner Studien über den Zusammenhang der alten, insbesondere orientalischen Liturgien untereinander und mit der Urliturgie und Einsetzungsfeier gedrängt vorgelegt.

— Der zweite Band der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte von Card. Hergenröther, mit mannigfachen Verbesserungen und Ergänzungen bereichert, geht vom Tode Karls des Großen bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts. Das klassische Werk zeigt bei der jetzigen Druckeinrichtung eine erhöhte Brauchbarkeit.

— G. Jakob's früher von uns empfohlenes Werk „Die Kunst im Dienste der Kirche" hat nicht bloß inzwischen im Jahre 1880 eine dritte

durchaus erweiterte Auflage erlebt, sondern es ist neuestens auch schon die vierte angekündigt (Landshut, Thomann).

— Dem im Jahrgang 1879 unter rühmlichem Lobe angezeigten ersten Band der Opera patrum apostolicorum hat Funk seitdem den zweiten mit der gleichen Exaktheit bearbeiteten folgen lassen (Tubingae Laupp 1881.[1]) Auch ist hier seine Specialschrift „Die Echtheit der Ignatianischen Briefe auf's neue vertheidigt" (Tübingen, Laupp 1883) nachträglich zu erwähnen; sie reiht sich dem Besten an, was wir über die älteste Periode der Kirchengeschichte überhaupt besitzen.

— Die Erforschung der Lebensgeschichte Maria Stuart's ist in beständigem Flusse. Von dem jüngst durch P. Stevenson S. J. veröffentlichten Tagebuch Cl. Nau's (diese Ztschr. 1884, 631) haben wir durch Cardauns eine deutsche Uebersetzung erhalten. Der gleiche Historiker hat schon im J. 1883 für die Vereinsschriften des Görresvereines die bis dahin correcteste und übersichtlichste Darstellung des Endes der Schottenkönigin geliefert. (Der Sturz Maria Stuart's. 112 S.) Neuestens aber ist wiederum der hiehergehörige geschichtliche Stoff erweitert worden durch eine hauptsächlich aus vatikanischen Akten geschöpfte Quellenpublication von P. W. Forbes-Leith S. J.: Narratives of Scottish catholics under Mary Stuart and James VI. (Edinburgh 1885, W. Paterson; 377 pp.)

— Seit der Veröffentlichung der beiden Abhandlungen von P. Grisar über Galilei und die Congregationsdecrete in Sachen des kopernikanischen Systems (diese Ztschr. 1878, 65. 673.) erschienen diese Arbeiten in gänzlicher Umformung und namentlich mit viel weiterer Ausführung des theologischen Theiles als selbständiges Buch unter dem Titel „Galileistudien, Historisch-theologische Untersuchungen" u. s. w. Regensburg 1882 Pustet. 374 S. gr. 8°.

— Die Reformatorenbilder von Constantin Germanus sind in ungarischer Uebersetzung von Dr. F. Komlóssy unter dem Titel herausgegeben worden: Reformatorok. Történelmi elöadások katholikus reformatorok és Luther Márton fölött. Eger 1884 Érseki-lyceumi nyomda. 320 p.

— Das dreibändige Werk von A. Lucidi, De visitatione sacrorum liminum, dessen Titel, wie unsere frühere Recension (1880, 356) hervorhob, einigermaßen hinter dem reichhaltigen und allgemein verwendbaren kanonistischen Inhalte zurückbleibt, liegt in neuer Gestalt vor uns. (Romae, Propag. 1883, I. pp. 556, II. 676, III. 656.) Bearbeiter ist der inzwischen seiner reichen Thätigkeit durch den Tod entrissene P. Joseph Schneider S. J. Er hat nicht bloß das Werk von einer ärgerlichen Menge von Druck- und Citationsfehlern befreit, sondern auch im 1. und 2. Bande durch nicht unwichtige Bemerkungen und im 3. Bande durch eine Auswahl kanonistischer Documente und ein eingehendes Generalregister bereichert.

[1]) Clementis Romani epistulae de virginitate ejusdemque martyrium. Epistulae Pseudoignatii. Ignatii martyria, vaticanum, a S. Metaphraste conscriptum, latinum. Papiae et seniorum apud Irenaeum fragmenta. Polycarpi vita

Generalregister
der bisher erschienenen neun Bände der
„Zeitschrift für kath. Theologie".

Die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite den Jahrgang, die dritte die Seite. Abhandlungen sind kenntlich gemacht durch den Zusatz Abh. oder bei Verweisung auf ein anderes Schlagwort durch Anführung zweier mit . . verbundenen Worte des Abhandlungstitels (Bannez s. Gnadenlehre . . Selbstzeichnung). Recensionen sind durch rec. hervorgehoben, Bemerkungen oder Nachrichten durch Not. Die recensirten Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers zu finden. Die unterzeichneten Beiträge der Mitarbeiter werden unter dem Namen der Mitarbeiter mit der Bezeichnung „Beitr.: Abh., Rec., Not." zusammen citirt.

Das Register will zunächst nur den regelmäßigen Lesern der „Zeitschrift" zur Wiederauffindung des ihnen schon bekannten Stoffes dienlich sein.

A.

C.

F.

G.

J.

L.

M.

N.

O.

Q.

R.

S.

T.

V.

W.

Berichtigungen.

In diesem Bande ist S. 71 Z. 21 zu lesen: der heil. Hrosnata, welcher . . dessen. — S. 470 Z. 17 der Note ist zu lesen: übersetzt von Dr. Bierbaum. — S. 560* Z. 25 ist zu lesen: P. Delattre in den.







